Class 274.4022Q Book Dah 64
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

Kirchenrechtliche Abhandlungen.

Herausgegeben

von

Dr. Ulrich Stutz
o. ö. Professor der Rechte an der Universität Freiburg i. Br.

6./8. Heft:

Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII.

Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters.

Von

Richard Scholz,
Privatdozent der Geschichte an der Universität Leipzig.

STUTTGART.
VERLAG VON FERDINAND ENKE.
1903.

Bisher sind in dieser Sammlung erschienen:

1. Heft: **Dr. Burkhard von Bonin,** Die praktische Bedeutung des ius reformandi. Eine rechtsgeschichtliche Studie. 8°. 1902. geh. 4 Mark.

2. Heft: **Dr. Adolf Gottlob,** Die Servitientaxe im 13. Jahrhundert. Eine Studie zur Geschichte des päpstlichen Gebührenwesens. 8°. 1903. geh. 5 Mark.

3. Heft: **Dr. Heinrich Schaefer,** Pfarrkirche und Stift im deutschen Mittelalter. Eine kirchenrechtsgeschichtliche Untersuchung. 8°. 1903. geh. 6 M. 40 Pf.

4. Heft: **Dr. Friedrich Albrecht,** Verbrechen und Strafen als Ehescheidungsgrund nach evangelischem Kirchenrecht. 8°. 1903. geh. 7 M. 20 Pf.

5. Heft: **Dr. Alfred Friedmann,** Geschichte und Struktur der Notstandsverordnungen unter besonderer Berücksichtigung des Kirchenrechts. 8°. 1903. geh. 6 M. 20 Pf.

6./8. Heft: **Dr. Richard Scholz,** Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters. 8°. 1903. geh.

Aus dem Einführungswort des Herausgebers.

Unsere Sammlung ist dazu bestimmt, kirchenrechtlichen Einzeluntersuchungen, die nach Inhalt und Umfang eine gesonderte Veröffentlichung verdienen, zu einer solchen an einem für Fachgenossen und Interessenten nicht zu übersehenden Ort zu verhelfen. Sie erscheint in einzelnen, je nach Bedürfnis auszugebenden Heften und erstrebt so eine hoffentlich nicht unwillkommene Ergänzung der beiden Zeitschriften, die seit beinahe einem halben Jahrhundert unserer Wissenschaft jede in ihrer Art mit grösstem Erfolge dienen. ... Irgendwelcher Schulrichtung soll sie nicht dienen. Sie soll nicht einmal nur Arbeiten von Juristen aufnehmen. ... Eine Verantwortung für den Inhalt der aufgenommenen Untersuchungen im Ganzen oder im Einzelnen übernimmt der Herausgeber selbstverständlich nicht; er verwahrt sich vielmehr zum voraus dagegen, dass aus der Aufnahme auf seine Zustimmung geschlossen werde. Nur für das Eine bürgt er, dass jede aufgenommene Arbeit in irgend einer Weise oder in irgend einem Punkte ihr Thema wissenschaftlich fördert. Im Uebrigen wird er bei der Aufnahme mit grösster Weitherzigkeit verfahren. Insbesondere versteht es sich ganz von selbst, dass der Herausgeber auch Untersuchungen von Solchen, die einem anderen Bekenntnis als dem seinigen angehören und einen anderen Standpunkt als den seinigen vertreten, anstandslos aufnehmen wird, sofern sie nur obiges Erfordernis erfüllen. Gewiss ist ein fruchtbarer Betrieb des Kirchenrechts ohne eigene Stellungnahme nicht denkbar. Ebenso fest steht aber auch, dass wer nicht im stande ist, wenigstens für den Zweck seiner Untersuchung — wenn auch nur vorübergehend und ohne innere Annahme — in die für den betreffenden Wissenszweig massgebenden dogmatischen Voraussetzungen oder in die Weltanschauung sich völlig hineinzuversetzen, auf deren Grund das zu behandelnde kirchliche oder staatliche Recht sich aufbaut, die wissenschaftliche Bearbeitung des kirchlichen und staatskirchlichen Rechtes besser Anderen überlässt.

In einer Richtung freilich wird der Herausgeber seines Amtes mit unerbittlicher Strenge walten: den Gottesfrieden seines Hauses wird er sich unter keinen Umständen stören lassen. Der Gelegenheiten, wo der konfessionelle Hader sich austoben kann, gibt es heutzutage mehr als genug. Diese Sammlung soll eine Stätte sein, wo nur die friedliche, aufbauende Arbeit gepflegt wird, wenn auch nicht in dem Sinne, dass eine rein sachliche Erörterung von Gegensätzen, die man versöhnen weder kann noch soll, vermieden zu werden braucht. Schon aus diesem Grunde muss alle und jede aktuelle Kirchenpolitik vom Rahmen unserer Sammlung ausgeschlossen bleiben: sie soll wirklich nur dem Kirchenrecht dienen.

Freiburg i. Br. am 9. September 1902.

Ulrich Stutz.

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/bwb_T5-ARK-600

Kirchenrechtliche Abhandlungen.

Herausgegeben

von

Dr. Ulrich Stutz
o. ö. Professor der Rechte an der Universität Freiburg i. Br.

6./8. Heft:

Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII.

Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters.

Von

Richard Scholz,
Privatdozent der Geschichte an der Universität Leipzig.

STUTTGART.
VERLAG VON FERDINAND ENKE.
1903.

DIE PUBLIZISTIK

ZUR ZEIT

PHILIPPS DES SCHÖNEN UND BONIFAZ' VIII.

Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters.

Von

RICHARD SCHOLZ,
PRIVATDOZENT DER GESCHICHTE AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG.

STUTTGART.
VERLAG VON FERDINAND ENKE.
1903.

27 L. 4022 Q
Sch 64
82752

Druck der Union Deutsche Verlagsgesellschaft in Stuttgart.

Vorwort.

Die folgenden Studien versuchen eine bisher wenig bekannte und gewürdigte Gruppe der kirchenpolitischen Streitschriften des Mittelalters eingehender zu analysieren. Schon S. Riezler hat in seinem bekannten Buche über „Die literarischen Widersacher der Päpste“ (Vorrede p. IX) bedauert, dass er den literarischen Kampf der Zeit Bonifaz' VIII. und Philipps des Schönen aus Mangel an Hilfsmitteln nicht ausführlicher habe darstellen können: die Bedeutung jener französischen Schriften und ihre engen Zusammenhänge mit der späteren deutschen Publizistik hatte er bereits wohl erkannt. Die von ihm noch gelassene Lücke wollen die folgenden Untersuchungen möglichst ausfüllen. Es galt zunächst das Material selbst zu sammeln, das teilweise in Handschriften der Pariser Nationalbibliothek zu suchen war. Nur weniges, wie die Traktate des Heinrich von Cremona und die des Augustinus Triumphus, war bisher unbekannt oder unbeachtet. Aber auch die beiden grossen kurialistischen Schriften des Aegidius und Jakob von Viterbo, die zwar unediert, aber bereits von anderen besprochen waren,

verdienten eine genauere Würdigung im Zusammenhang mit der übrigen Literatur. Endlich sind auch die schon von Goldast u. a. gedruckten Schriften der antikurialistischen Partei mit den Handschriften der Pariser Nationalbibliothek verglichen worden. Ich verhehle mir nicht, dass trotz dieses Heranziehens der Handschriften die eigentlich literarischen Fragen nach Verfassern, Abfassungszeit etc. nach wie vor meistens nur eine unbefriedigende Beantwortung gefunden haben. Aber wenigstens die Grenze des kritisch Feststellbaren habe ich überall genauer zu ziehen gesucht.

Um mildernde Umstände hat die Darstellung aber auch in anderer Hinsicht zu plädieren. Wer je einen Ausflug in die weiten Gebiete der Scholastik unternommen hat, wird sie mir, so hoffe ich, nicht ganz versagen. Ich habe versucht, den uns jetzt oft wunderlich erscheinenden Gedankengängen ins Innere zu folgen und, ohne moderne Anschauungen in sie hineinzutragen, sie verständlich zu machen. Ob ich in diesem Labyrinth den Weg zu oft verloren habe, muss ich meinen Kritikern zu entscheiden überlassen.

Meine Hauptaufgabe sah ich darin, den Inhalt der Streitschriften erschöpfender und systematischer darzustellen, als das bisher geschehen war, um die Verbindungen zwischen der Ideenbewegung dieser und der folgenden Perioden klarer erkennen zu können. Die für den Historiker vielleicht reizvollere Aufgabe, die Literatur in einen weiteren historischen Zusammenhang zu stellen, die Schilderung der Zustände in Staat und Kirche der damaligen Zeit damit zu verbinden, habe ich mir von vorn herein versagt, teils weil dazu umfangreichere Studien nötig schienen, als ich sie zur Zeit unternehmen konnte, teils aber auch, weil von berufener

französischer Seite eine solche Darstellung wohl baldigst zu erwarten steht[1]).

Als Mangel endlich wird es ohne Zweifel auch empfunden werden, dass von den unedierten, grossen kurialistischen Traktaten keine Textstellen im Wortlaut beigegeben worden sind. Auch das habe ich mir, obwohl ich es anfangs geplant hatte, schliesslich versagt, da Herr Professor Grauert mir mitteilte, dass er eine vollständige, kritische Edition dieser Traktate vorbereite. Auf diese zu erwartende Publikation habe ich auch noch an anderer Stelle geglaubt Rücksicht nehmen und meine Untersuchungen entsprechend beschränken zu müssen.

Das Buch erscheint etwas post festum. Die handschriftlichen Untersuchungen waren bereits im Sommer 1901 vorgenommen und der erste Teil der Arbeit (Bogen 1—14) Anfang 1902 als Habilitationsschrift eingereicht worden, als mir im Sommer 1902 das Werk „Aus den Tagen Bonifaz' VIII." von Professor H. Finke (Münster i. W., 1902) bekannt wurde, aus dem ich ersah, dass einige der von mir wieder ans Licht gezogenen Quellenstücke erstmalig bereits hier verwertet waren. Trotzdem glaubte ich an dem Plane meiner ja von anderen Gesichtspunkten ausgehenden Arbeit nichts ändern zu sollen. Für die Drucklegung der Arbeit genoss ich den Vorteil, die wertvollen Finkeschen Forschungen benutzen zu können und hatte mich überdies wiederholt der freundlichen Teilnahme des Herrn Professor Dr. Finke zu erfreuen, dem ich einige wertvolle Mitteilungen verdanke. Ebenso liebenswürdig unterstützte mich wiederholt auch Herr Professor Dr. K. Wenck. Beiden Herren verdanke ich namentlich den grössten Teil der in den

---

[1]) Von dem Herausgeber des Registers Bonifaz' VIII., M. Digard.

Nachträgen gesammelten Notizen. Ferner haben auch Herr Professor Stutz und mein Freund Herr Professor H. Böhmer, der in England einige Handschriften verglich, die Fertigstellung der Arbeit mehrfach gefördert. Besonders verpflichtet aber fühle ich mich der Direktion der Bibliothèque Nationale und der Verwaltung der Archives Nationales in Paris für die freundliche Erleichterung meiner Nachforschungen, und endlich den Direktionen der Universitätsbibliothek zu Leipzig und der Königlichen Bibliothek zu Berlin für die Uebersendung von Büchern.

Leipzig, Oktober 1903.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung . . . . . 1—31

I. Der Kampf Philipps des Schönen mit dem Papsttum 1296—1310 S. 1—22. a) Der erste Konflikt 1296—1297 S. 3—7. b) Der Entscheidungskampf 1301—1303 S. 8 bis 18. c) Das Nachspiel des Kampfes 1304—1310 S. 18 bis 22.

II. Die publizistischen Schriften der Zeit 1296—1310: 1. Allgemeiner Charakter. Die Universitäten S. 22 f. — Die Jurisprudenz im 13. Jahrhundert S. 23 ff. — Der Aristotelismus S. 26 f. — Der Thomismus S. 27 f. — Einteilung der Streitschriften der Jahre 1296—1310 S. 28 bis 31.

I. Teil.

Kurialistische Schriften . . . . . 32—189

1. Aegidius Romanus . . . . . 32—129

1. Leben und Schriften S. 32—45. — 2. Der Traktat De ecclesiastica s. de summi pontificis potestate S. 46—55. — 3. Die Anschauungen des Aegidius über Kirche und Staat S. 55—129.

a) Die Kirche und ihr Verhältnis zum Staate S. 56 ff. 1. Ursprung und Ordnung der Gewalten S. 56—60. 2. Die Lehre vom Papsttum S. 60—65. 3. Recht und Eigentum S. 65—78. 4. Das dominium der Kirche S. 79—90. 5. Das dominium der Laien S. 90—95.

b) Der Staat S. 96 ff. 1. Wesen und Ursprung des Staates S. 96—107. 2. Staatsform und -regierung S. 107—119.

c) Aegidius als Schriftsteller S. 119—129.

Seite

2. **Jakob von Viterbo** . . . . . 129—152

1. Leben und Schriften S. 129—131. — 2. Der Traktat De regimine christiano S. 131 ff. Inhaltsübersicht S. 132—139. 2. Die einzelnen Lehren S. 139 ff. Begriff der Kirche S. 139—142, des Staates S. 142—144, geistliches Königtum S. 144 f. Temporalien, kirchliche Benefizien S. 146 ff. Primat des Papstes S. 147 ff. Bischöfe und Fürsten S. 149. Ergebnisse S. 150 ff.

3. **Heinrich von Cremona** . . . . . 152—165

1. Leben S. 152—158. — 2. Der Traktat Heinrichs von Cremona S. 158—165.

4. **Anonyme Abhandlung über die Bulle Clericis laïcos** 166—172

1. Ueberlieferung und Inhalt S. 166—169. — 2. Abfassungszeit 169 f. — 3. Verfasser Heinrich von Cremona? S. 171 f.

5. **Kleinere Schriften von Augustinus Triumphus** . . . 172—189

1. Leben und Schriften S. 172—175. — 2. Die kleinen Traktate des ms. lat. 4046: 1. Tractatus contra articulos inventos etc. S. 175—180. Verfasser S. 175 f. Inhalt S. 176 ff. — 2. Brevis tractatus super facto Templariorum S. 180—184. Verfasser S. 181. Gutachten der Pariser Universität S. 181 f. — 3. De duplici potestate praelatorum et laicorum S. 184—187. Verfasser, Abfassungszeit S. 184. Inhalt S. 184 ff. — 4. De potestate collegii mortuo papa S. 187—189.

II. Teil.

Die oligarchische Opposition im Kardinalskolleg . . . 190—207

I. Opposition der Kardinäle unter Bonifaz VIII. S. 190—194.

II. Jean Le Moine S. 194 ff. Leben und Schriften S. 195, seine Theorien S. 196 f. Glosse zu Unam Sanctam S. 197 f.

III. Die Partei der Colonna S. 198 ff. Ihre Kampfschriften S. 198 f. Stellung zur Konzilstheorie S. 199 f. Ueber den päpstlichen Primat S. 200 ff. Abdankung und Absetzung des Papstes S. 203 f. Stellung der Kardinäle S. 204 ff.

Seite

III. Teil.

Die aristokratische Reaktion des gallikanischen Episkopats . . . . . 208—223

Guillelmus Duranti, De modo concilii generalis celebrandi. . . . . 208—223

1. Leben und Schrift S. 209 ff. Guillaume Le Maire S. 209. — 2. Durantis Ansichten von Recht und Gesetz, Kirche und Staat S. 211—223. Recht, Gesetzgebung S. 212. Kirchliche Hierarchie S. 212 f. Bischofsgewalt S. 213 f. Kardinäle S. 214 f. Konzilien S. 214. Der Papst S. 215 f. Die Fürsten S. 216 f. Aegidius Romanus S. 217. Verhältnis von Staat und Kirche S. 217 f. Reformen S. 218 f. Ergebnisse S. 220 ff.

IV. Teil.

Die königliche Partei . . . . . 224—443

1. **Die Quaestio in utramque partem** . . . . . 224—251

a) Abfassungszeit und Verfasser S. 224 ff. Ueberlieferung S. 226 ff. Verfasser S. 229 ff. — b) Inhalt S. 231 ff. Ursprung und Verhältnis der beiden Gewalten S. 234 ff. Souveränität Frankreichs S. 239 f. Benutzung der Traktate des Aegidius und Heinrich von Cremona S. 241 ff. Konstantinische Schenkung S. 244 ff. Ergebnisse S. 250 f.

2. **Die Quaestio de potestate papae:** Rex pacificus . 252—275

a) Abfassungszeit u. Verfasser S. 252—261. Ueberlieferung S. 252 ff. Verfasser S. 254 ff. Abfassungszeit S. 257 ff. — b) Inhalt S. 261—271. Benutzung des Heinrich von Cremona S. 262 f. Staatstheorie S. 264 ff. Päpstliche Gewalt S. 266 f. Konstantinische Schenkung S. 268. Allgemeines Verhältnis der zwei Gewalten S. 269 f. Imperium S. 270 f. — c) Ergebnisse S. 271 bis 273. Methode S. 273. — Glosse zur Bulle Unam Sanctam S. 274 f.

3. **Johann von Paris** . . . . . 275—333

a) Leben und Schriften S. 275—285. — b) Der Traktat De potestate regia et papali S. 286—298. 1. Ueberlieferung S. 286 f. 2. Disposition und Quellen S. 287. Heinrich von Cremona S. 289 ff. Aegidius S. 292 f. Quaestio in utramque S. 294 ff. 3. Abfassungszeit S. 296 ff. — c) Die kirchenpolitischen Anschauungen Johanns von Paris S. 298—333. I. Von der Kirche

Seite

und der kirchlichen Gewalt S. 298 ff. 1. Die universale Ordnung S. 298—300. 2. Die Hierarchie der Kirche im engeren Sinne S. 300—303. Primat S. 300 f. Klerus S. 302 f. 3. Die kirchliche Gewalt S. 303—307. 4. Die Kritik der kirchlichen Jurisdiktion S. 307—311. Geistliche Zwangsgewalt S. 308 f. 5. Die Eigentumsordnung S. 311—315. Kirchengut S. 313 f. 6. Die persönliche Macht des Papstes und die Kirche S. 315—323. a) Der Papst, Konstantinische Schenkung S. 315 f. b) Regierung der Kirche S. 316 f. c) Die Kardinäle S. 317 f. Der Kaiser S. 318. d) Absetzung des Papstes und Generalkonzil S. 318 ff. II. Der Staat S. 323 ff. 1. Wesen des Staats S. 323. 2. Ursprung S. 324. 3. Zweck S. 325 f. 4. Nationalstaat und Weltreich S. 326 f. 5. Souveränität des Volkes S. 328 ff. Monarchie S. 329. Gesetzgebung S. 330. III. Hauptergebnisse S. 331 ff. Kritische Methode S. 332 f.

4. Die Disputatio inter clericum et militem . . . . . 333—352

1. Ueberlieferung S. 333—335. — 2. Der Verfasser S. 335—337. — 3. Die Abfassungszeit S. 337—345. Besondere Veranlassung S. 343 ff. — 4. Inhalt. a) Das Verhältnis von Staat und Kirche S. 345 ff. 1. Recht, Moral und Gesetzgebung S. 345. 2. Der Papst S. 346 f. 3. Die Kirche, der Klerus S. 347 f. 4. Temporalien S. 348. 5. Staat und Kirche S. 349 ff. Kirchengut S. 349 ff. Steuern S. 350 f. Ergebnisse S. 351 f. Kritik S. 352.

5. Flote, Nogaret und Peter Dubois . . . . . 353—443

Die politischen Agenten Philipps S. 353 ff. Manifeste aus dem Kreise der Colonna S. 354 n.

A. Peter Flote . . . . . 355—363

1. Leben S. 356—359. 2. Das Manifest: Antequam essent clerici S. 359—363. Das Laienelement in der Kirche S. 360 f. Naturrecht S. 362.

B. Wilhelm Nogaret . . . . . 363—375

1. Seine Manifeste S. 363 f. 2. Seine Theorien S. 364 ff. Vorgehen gegen den Papst S. 364. Konzil 366 f. Ketzerprozess S. 368. Notstandstheorie S. 369 ff. Bullenentwurf S. 372 f. Königliches Kirchenregiment S. 374 f.

C. Pierre Dubois . . . . . 375—443

a) Leben und Schriften S. 375—393. Stil S. 382 ff.; Summaria brevis et compendiosa doctrina S. 385; Raciones S. 386; Deliberatio S. 386 f.; anonymes Schriftstück S. 387 ff.; Supplicatio S. 390 f.; De recuperatione S. 391 ff. Manifest über die Thronfolge in Deutschland S. 392; Manifeste gegen die Templer S. 392 f. De torneamentis et

Seite

justis S. 393. — b) Die politischen Ideen Dubois' S. 393. — I. Der europäische Staatenbund, Konzil S. 394 f.; internationales Schiedsgericht S. 336. — II. Die Kirchenreform S. 397 ff. a) Papsttum S. 397. b) Klerus S. 397 f. c) Säkularisierung des Kirchenguts S. 399 f. Konstantinische Schenkung S. 400; Kardinäle S. 401; Klöster S. 402; Reform der Orden S. 403 ff.; Zölibat S. 406 ff. — III. Dubois' Ideen über den Staat S. 408 ff. 1. Dominium, Eigentum S. 408 f.; Universalmonarchie S. 409 ff. 2. a) Ideal des Monarchen S. 411; b) kgl. Souveränität und Rechte des Volks S. 412 f.; Ketzergericht S. 413 f.; Herrschaft über Papsttum und Kirche S. 415 f. 3. Recht und Gesetzgebung S. 416 f. 4. Gerichtswesen S. 417 ff. Reform des Prozessverfahrens S. 419 f. 5. Heeresreformen S. 420 ff. 6. Reformen im Finanzwesen S. 422 ff.; Münzwesen S. 423 f.; Handel S. 424; Kolonisation S. 424 ff.; Orientpolitik S. 425; Auswanderung S. 426. — IV. Reformen im Unterrichts- und Erziehungswesen S. 427 ff. Sprachschulen S. 427 ff. Studienreform S. 431 ff. Naturwissenschaft, Mathematik S. 431 f. Theologie, Jurisprudenz, Medizin S. 432 f. Empirische Methode S. 433 f. Roger Bacon S. 434. Lullus S. 435 f. V. Hauptergebnisse S. 436 ff. Dubois' Eklektizismus S. 438. Moralische Anschauungen S. 439 f. Stellung zu den Autoritäten S. 440. Zur Erfahrung S. 441. Sein Charakter S. 442 f.

V. Teil.

Rückblick und Ausblick . . . . . 444—458

1. Hauptpunkte der Ergebnisse: Idee des universalen Verbandes der Menschheit S. 444 f.; neuer Staatsbegriff S. 445; kurialistische Vorstellung der kirchlichen Gewalt S. 445 f. Opposition gegen den päpstlichen Absolutismus S. 447. Kritik des päpstlichen Primats S. 447 f. Konziliare Theorien S. 448 f. — Kritik und Analyse der geistlichen Gewalt S. 449 f. — Das Staatsideal S. 450; Stellung der Kirche im Staate S. 451. Nationalitätsidee S. 451. — Verhältnis zu den Systemen des Marsilius von Padua S. 452 ff. u. Okkam S. 455 f. — Erwachen der Kritik S. 457. — Verhältnis der Theorien zur öffentlichen Meinung S. 457 f. Demokratische und kommunistische Ideen in der populären Literatur S. 458. Historische Stellung der publizistischen Schriften S. 458.

Anhang . . . . . 459—516

I. Heinrich von Cremona:

a) De potestate papae S. 459—471. — b) Anonymus

Seite

über die Constitution „Clericis laïcos“ S. 471—484. Anonyme Entgegnung S. 484—486.

II. Kleinere Schriften von Augustinus Triumphus.

1. Tractatus brevis de duplici potestate prelatorum et laïcorum . . . . . 486—501
2. De potestate collegii mortuo papa . . . . . 501—508
3. De facto Templariorum . . . . . 508—516

Tabelle der besprochenen Schriften . . . . . 517—520

Druckfehler, Berichtigungen, Nachträge . . . . . 521—524

Personen- und Sachregister . . . . . 525—528

Einleitung.

I. Der Kampf Philipps des Schönen mit dem Papsttum 1296—1310.

1. Der Zwiespalt, der am Schlusse des 13. Jahrhunderts zwischen der Kurie und dem französischen Königtum entstand, wurde ein Entscheidungskampf im eigentlichen Sinne des Wortes. Es handelte sich im Grunde um die Frage, ob die alte theokratische und universalistische oder die antikmoderne und nationale Staatsauffassung zum Siege gelangen werde. Kurz vorher war bereits das alte Kaisertum, die staatliche Verkörperung des Universalgedankens dahin gesunken. Es hat nie wieder, trotz einiger Versuche, Leben im alten Sinne gewonnen. Jetzt galt der Kampf der geistlichen Universalmacht, dem Papsttum, Rom, der Erzeugerin und Pflegerin des Gedankens des christlichen Universalreichs. In dem Zusammenstoss mit dem ersten modernen, nationalgeeinten Staatswesen, mit Frankreich erlag der Gedanke des päpstlichen Weltstaats, den gerade Bonifaz VIII. am starrsten verfolgt und am rücksichtslosesten zu realisieren unternommen hatte. Auch mit der geistigen Weltherrschaft des Papsttums war es seitdem vorbei, wenn auch die äussere Einheit noch bis zum Ende des Mittelalters erhalten blieb. An die Stelle der beiden alten Universalmächte zu treten, schickte sich Frankreich an: auf neuer, nationaler Grundlage sollte ein französisches Weltreich entstehen. Die Idee der Fortdauer des romanum imperium, der geistlich-weltlichen Universalmonarchie von Kaiser

und Papst, war seit dem Sturze der Hohenstaufen allgemein erschüttert worden. Eben darum fand sie gerade damals ihre ersten, ausgesprochenen Verteidiger, sowohl seitens der Kurie, als auch unter den Anhängern des römischen Kaisertums in Deutschland und Italien, und ihre prinzipielle Bekämpfung in Frankreich. Der Zwiespalt zwischen Altem und Neuem, der Bruch mit der Vergangenheit spiegelt sich deutlich wider in den literarischen Erzeugnissen, die der Kampf zwischen dem Papst und dem französischen Königtum hervorrief. Unter diesem Gesichtspunkte erhalten diese Schriften eine allgemeinere Bedeutung: sie sind Zeugnisse für eine entscheidende Wendung in der mittelalterlichen Staats- und Weltanschauung überhaupt.

2. Nur soweit es zum Verständnis dieser Literatur nötig ist, haben wir auf die äusseren Ereignisse einzugehen, durch die sie veranlasst wurde [1]).

Man kann drei Phasen des Kampfes Philipps des Schönen

[1]) Eine Spezialdarstellung des Kampfes Philipps mit der Kurie ist in nächster Zeit von berufener französischer Seite zu erwarten, von M. Digard, dem Herausgeber des Registers Bonifaz' VIII., u. d. T. Philippe le Bel et le Saint-Siège. — I. A. jetzt zu vgl. H. Finke, Aus den Tagen Bonifaz VIII. Münster 1902, mit wertvollem neuen Quellenmaterial für die Jahre 1294—1305 aus dem Archiv von Barcelona. — Neueste Darstellung von Langlois in E. Lavisse, Histoire de France, t. III, 2, livre II, ch. II, p. 127—173. — Vgl. Boutaric, La France sous Philippe le Bel, 1861. — F. Rocquain, La cour de Rome et l'esprit de réforme avant Luther, t. II (1895), p. 259—351. — Für die späteren Stadien: R. Holtzmann, Wilhelm von Nogaret. 1897. — Die Quellen sind z. gr. T. gedruckt von dem Archivar P. Dupuy, Histoire du différend d'entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel, roy de France, Paris 1655, fol., in den Preuves (benützt Exemplar der Berl. Kgl. Bibliothek). Einiges bei Bulaeus, Historia universitatis Parisiensis, t. III, 513 ff. u. t. IV; auch bei Leibniz, Codex iuris gentium diplom. Mantissa, pars II, Guelferbyt. 1747, p. 288—334. — Bei Baillet, A., Histoire des démêlez du pape Boniface VIII avec Philippe le Bel. 2e éd. Paris 1718. — In den Preuves des libertez de l'église Gallicane ed. Pithou-Dupuy, Paris 1715, und bei P. de Marca, Concordia sacerdotii et imperii, 2e éd. v. St. Baluze. 1669.

mit dem Papsttum unterscheiden: 1. Der kurze erste Zwist über die Bulle Clericis laicos und die Friedensvermittelungen Bonifaz' VIII. 2. Der entscheidende Kampf von 1301—1303, der mit der Katastrophe von Anagni endet. 3. Das Nachspiel, die Periode bis zum Konzil von Vienne: in dieser haben sich die Verhältnisse ganz umgewandelt, das siegreiche Königtum fordert die Instruierung des Ketzerprozesses gegen den toten Bonifaz VIII., das Papsttum ist ganz in die Verteidigungsstellung gedrängt.

a) Der erste Konflikt 1296—1297.

Es ist bekannt, dass die Thronbesteigung Bonifaz' VIII. nur nach dem freiwilligen Verzicht seines Vorgängers, des Eremiten Cölestin V. erfolgte[2]). Die Opposition, die dieser ungewöhnliche Vorgang bei einem grossen Teil der ohnehin schon stark erregten religiösen Parteien in Italien, der Spiritualen und der Cölestinereremiten, die in Cölestin V. einen Heiligen verehrten, hervorrief, und die bald auch von einem Teil der Kardinäle für ihre Zwecke benutzt wurde, war der erste Keim zu einer Saat des Hasses, die Bonifaz VIII. den Thron und dem Papsttum seine Weltstellung kosten sollte.

Diese von Anfang an vorhandene innerkirchliche Spannung und teilweise offene Opposition in Italien erleichterte dem französischen Könige ungemein sein Vorgehen, als der Papst versuchte, seine Maximen der päpstlichen Vollgewalt auf Frankreich anzuwenden.

Bei Beginn seiner Regierung herrschte indessen zwischen beiden Mächten noch das freundlichste Verständnis. Bonifaz selbst versicherte dem Könige seine ganz besondere Zuneigung.

---

[2]) Vgl. Drumann, Bonifaz VIII. 1852. — Für die Freiwilligkeit des Verzichts Cölestins spricht sich ausser Schulz, Peter von Murrhone in Zs. f. K.G. 1897, jetzt auch Finke, Aus den Tagen Bonifaz' VIII. S. 39 ff. aus.

Einen Anlass zum Eingreifen in die französischen Verhältnisse bot ihm zuerst der Konflikt, der 1294 zwischen England und Frankreich ausgebrochen war, — die ersten Anfänge des hundertjährigen Kriegs zwischen den beiden Staaten. Schon kurz nach dem Antritt des Pontifikats, im Februar 1295, ordnete der Papst die beiden Kardinallegaten ab, die einen Waffenstillstand zwischen den Kriegführenden vermitteln oder eventuell erzwingen sollten. Er fand damit nirgends Beifall. Beide Könige wehrten sich entschieden gegen die päpstliche Einmischung. Zu Philipp gelangten die Legaten erst im April 1297. Ehe sie noch die päpstliche Bulle verlesen konnten, liess der König eine feierliche Erklärung abgeben, dass die weltliche Regierung seines Reichs er, der König, allein habe und hierin niemanden als Oberen anerkenne, noch irgend einem Lebenden eine Einmischung zuzugestehen gedenke [3]).

Die Lage hatte sich inzwischen bedeutend verschärft durch das übereilte Vorgehen des Papstes, der durch den Erlass der Bulle Clericis laicos (1296, Februar 25) [4]) einen Druck auf die Parteien auszuüben gedachte. Das Verbot der Steuerzahlung des Klerus war wirkungslos. Die Zeiten waren vorüber, wo das Königtum nur mit Hilfe der Päpste im stande gewesen wäre, sich Geld von der Geistlichkeit zu verschaffen. Die Landeskirche stand in Frankreich wie in England zu den Königen. Der französische Klerus, an der Spitze sein Primas, der Erzbischof von Reims, wandte sich nach Rom, um den Papst zu warnen vor den Folgen, die seine Bulle haben könne [5]). Die Bischöfe von Nevers und Béziers überbrachten dem Papste die Beschwerden. Eine heftige Erregung machte sich in Frankreich bemerkbar: damals, 1296, scheinen die ersten kirchenpolitischen Streitschriften dieser Zeit gewechselt worden zu sein.

---

[3]) Dupuy, Preuves p. 27 f. (Leibniz p. 291, b).
[4]) Dupuy p. 14 f.
[5]) Dupuy p. 26 f.

Philipp beantwortete bekanntlich den Erlass des Papstes mit dem Ausfuhrverbot auf Gold und Silber (August 17), d. h. mit der Sperre der päpstlichen Einkünfte aus Frankreich [6]). Bonifaz sah sich zum Rückzug genötigt. Zwar noch am 20. September 1296 antwortete er auf das Edikt des Königs in der Bulle Ineffabilis amor in heftigem Tone und drohte, alle Feinde Frankreichs aufzuhetzen; auch beschwerte er sich schon hier über die böswilligen Räte Philipps. Aber er gestand doch zu, dass pro defensione regni eine Beisteuer der Geistlichen zulässig sei, wenn auch nur mit päpstlicher Erlaubnis [7]).

Schritt für Schritt wich der Papst dann aber weiter zurück. In der Bulle Romana mater (1297, Februar 7) erlaubt er freiwillige Gaben des Klerus auch ohne besondere päpstliche Bewilligung. Nachdem am 1. Februar die französischen Prälaten ein neues Protestschreiben gegen die Bulle Clericis laicos an die Kurie gerichtet und um die Erlaubnis der Beisteuer für den flandrischen Krieg ersucht hatten, bewilligte Bonifaz VIII. am 28. Februar ihr Gesuch und beteuerte seine Bereitwilligkeit, selbst Gut und Blut für die Erhaltung des französischen Staats daran zu setzen. Als darauf Philipp sein Edikt zurücknahm, da zögerte auch Bonifaz nicht mehr, den in der Bulle Clericis laicos eingenommenen Standpunkt gänzlich fallen zu lassen. Er gestand jetzt jedem mündigen französischen Könige, während der Unmündigkeit aber dem königlichen Rate, das Recht zu, den Klerus in Notfällen zu besteuern, ohne besondere päpstliche Erlaubnis, und bewilligte sogleich Philipp mehrere Gnaden (die Hälfte der Kreuzzugszehnten, ein Jahr der Einkünfte aller vakanten Benefizien, Bulle Etsi de statu, 1297, Juli 31) [8]). Er krönte sein Entgegenkommen gegen den französischen König im August durch die Kanonisation Ludwigs IX.

---

[6]) Dupuy p. 13.
[7]) Dupuy p. 15.
[8]) Raynald ann. 1297 no. 50.

Diese ganz auffällige Nachgiebigkeit, die nicht nur auf alle früheren Forderungen verzichtet, sondern sogar den Gegner noch mit Belohnungen überhäuft, würde bei einem so hochmütigen und starrsinnigen Charakter wie Bonifaz unverständlich sein, wenn dafür keine anderen Gründe als der feste Widerstand des französischen Königs massgebend gewesen wären.

Aber seit Frühjahr 1297 befand sich der Papst selbst in einer üblen Lage, ja in Gefahr durch den offenen Abfall der beiden Kardinäle Jakob und Petrus Colonna. Es brannte im eigenen Hause und Bonifaz musste suchen, sich nicht noch mehr Feinde zu erwerben [9]).

Wenn wir späteren Berichten der beteiligten Personen glauben dürfen, so bestand damals im Kardinalskolleg eine Art Komplott gegen Bonifaz [10]). Die Abgefallenen suchten Anschluss an Frankreich. Die Colonna standen in Verbindung mit den Spiritualen in Italien und an der Universität Paris. Sie wollten erst losschlagen, wenn von den Pariser Magistern öffentlich gegen die illegitime Thronbesteigung Bonifaz' VIII. protestiert worden wäre. Tatsächlich hören wir von derartigen Disputationen in Paris aus dem Anfang des Jahres 1297 und besitzen Gegenschriften von Aegidius Romanus und Petrus Olivi. Die drei Denkschriften, die dann die Colonna im Mai und Juni gegen Bonifaz publizierten, stützen sich allem Anschein nach auf die Determinationen der Pariser Doktoren. Es ist interessant zu sehen, dass die erste dieser Denkschriften ausser von den beiden Kardinälen auch von dem berühmten Franziskanerdichter Jacopone da Todi und zwei anderen Minoriten, sowie von fünf französischen Klerikern unterzeichnet ist.

---

[9]) Vgl. Denifle im Arch. f. Lit. u. Kirchengesch. d. M.A. V (1889) p. 493—529.

[10]) Die Aussage des Kardinals Petrus Colonna ist aus dem Orig. gedr. bei Denifle p. 497—500; vorher aus Kopie und voller Druckfehler, aber mit den Aussagen der übrigen Kardinäle bei Höfler, Abh. d. kgl. bayer. Akad. hist. Kl. III, 3 (1845).

Wir sehen hier die papstfeindlichen Parteien deutlich bei der Arbeit.

Ueber die geheime Verbindung der Colonna mit dem französischen Könige erhalten wir durch spätere Aussagen des Kardinals Petrus Colonna merkwürdige Nachrichten. Dieser behauptet, ihre Partei sei damals vom König, beziehungsweise von seinem Kanzler Peter Flote getäuscht und im Stich gelassen worden; er habe ihnen seinen Schutz und seine Hilfe versprochen gehabt, im Vertrauen darauf seien sie gegen den Papst vorgegangen. Ihr Bote, der dem König ihre Appellation überbringen sollte, sei bei Sarzana in Tuskien etwa im Juni 1297 der Gesandtschaft Philipps begegnet. Flote habe grosse Worte gemacht und beteuert, dass der König auf ihrer Seite stehe und er die königliche Proklamation gegen Bonifaz bei sich führe. Aber dann habe er doch mit Bonifaz unterhandelt und dafür, dass er sie, die Colonna, im Stich gelassen, die Kanonisation Ludwigs IX. und viele Privilegien für Frankreich erlangt.

Es liegt kein Anlass vor, diese detaillierte Aussage eines damals mit dem französischen Könige verbündeten Zeugen in Zweifel zu ziehen. Die überraschende Freigebigkeit des Papstes an Gnaden gegen Frankreich im Sommer 1297[11]), eben als die Colonnesische Fehde im Gange war, wird verständlich, wenn ihm Flote dafür einen so positiven Gegendienst erwies. Zugleich aber erkennt man die grosse Gefahr, in der der Papst damals schwebte. Denn auch ausser den Colonna hatte er Feinde genug in Italien; er war im Kriege mit Sizilien und seine Hilfsquellen aus Frankreich waren ja unterbunden. Wäre die Allianz zwischen den Kardinälen und Frankreich damals perfekt geworden, so konnte er das Schlimmste befürchten. Aber Flote war offenbar ein geschickterer Diplomat als später Nogaret, der das Interesse des Königs zu fest an das Parteiinteresse der Colonna band und durch die Tat von Anagni sich und den König in schwere Verlegenheit brachte.

---

[11]) Vgl. auch Rocquain a. a. O. II, 273, 274 n. 1.

b) Der Entscheidungskampf 1301—1303.

War hiermit der erste Zwist des Königs mit dem Papste beigelegt, die päpstliche Einmischung in die Kirchenpolitik des Königs siegreich abgeschlagen, so fand sich bald ein neuer Anlass zum Streit in der äusseren Politik.

Schon das Bündnis, das Philipp im Dezember 1299 in Quatrevaux mit dem neuen deutschen König Albrecht I. schloss, erregte den Verdacht und das Missfallen des Papstes. Seine Gesinnung sprach sich deutlich genug aus im folgenden Jahre 1300.

Das Jubeljahr, das er damals zum ersten Male, in Anlehnung an alttestamentliche Einrichtungen feiern liess[12]), steigerte sein Selbstbewusstsein ins Extreme und brachte die leichte Erregbarkeit seines Temperaments auf den Siedepunkt. Es ist bekannt, in welcher pomphaften, noch nie gesehenen Weise er sich als Herrn der Welt feiern liess — vielleicht um so mehr, je mehr gerade in diesem Jahre die politischen Gegensätze zwischen der Kurie und den verschiedenen europäischen Staaten sich wieder zuspitzten.

Im Frühjahr (März-April) 1300 langte eine grosse deutsch-französische Gesandtschaft in Rom an[13]), die französische unter Führung Nogarets, die deutsche angeblich unter dem Bischof von Toul und Graf Ludwig von Oettingen; englische, böhmische und ungarische Gesandte schlossen sich an. Nach Nogarets

---

[12]) Der direkte Zusammenhang des Anno santo mit dem israelitischen Jubeljahr wird neuerdings von Kraus u. Kolde mit Unrecht bestritten. Der Einwand Th. Koldes in Hauck-Herzogs R.E.[3] 9, 547 [gegen die Ursprünglichkeit dieser Ableitung] wird widerlegt durch das interessante Dokument bei Leibniz, Mantissa p. 292, das auch F. X. Kraus, Das Anno Santo (Essays Bd. 2) 1900 S. 261 ff. nicht erwähnt.

[13]) Darüber A. Niemeier, Untersuchungen über die Beziehungen Albrechts I. zu Bonifaz VIII. Berlin 1900 (Hist. Stud. Heft 19) p. 61 ff. Hierdurch wird R. Holtzmann a. a. O. p. 31 ff. korrigiert. — Dupuy p. 253 f., 244, 269.

Bericht sollten sie dem Papste das deutsch-französische Bündnis notifizieren und die Bestätigung Albrechts I. erbitten. Es war also eine Art Koalition gegen den Papst. In heftigen Ergüssen gegen die Kurfürsten, gegen die damals gerade ihm aufsagende Kommune Florenz [14]), gegen die Ungarn, auch gegen den König von Neapel machte sich die Erbitterung des Papstes in diesen Tagen Luft. Es scheint fast, als ob es in Rom selbst zwischen den verschiedenen Parteien, die sich dort trafen, den Kurialisten, Flanderern, Engländern, Franzosen, Deutschen u. s. f. zu politischen Auseinandersetzungen gekommen sei, denen wir vielleicht einige der publizistischen Schriften der Folgezeit verdanken.

Das Verhältnis des Papstes zu Frankreich verschlechterte sich seitdem immer mehr. Daran waren zum Teil die Hetzereien der flandrischen Gesandten schuld, die dem Papst gegen Frankreich in den Ohren lagen, ihn als Souverän des Königs von Frankreich, als allgemeinen Oberherrn und Richter aller in weltlichen und geistlichen Dingen feierten — Schmeicheleien, die Bonifaz VIII. nicht nur ruhig hinnahm, sondern persönlich bestätigte, ja zu Beginn des Jahres 1300 durch den Kardinal Aquasparta in öffentlicher Predigt als Dogma verkünden liess [15]). Ein weiterer Grund war die Nichtbeachtung der päpstlichen Friedensvermittelung zwischen Frankreich und England. Was das letztere betrifft, so waren, wie erwähnt, die Versuche des Papstes, kraft eigener Autorität den Parteien den Frieden oder doch Waffenstillstand zu diktieren, die er 1295—1296 immer wieder erneuerte, gescheitert. 1297, Oktober 9 hatten England und Frankreich aus eigenem Antrieb Waffenstillstand geschlossen und später bis zum Januar 1300 verlängert. Die Vermittelung König Karls II. von Neapel hatte bewirkt, dass beide sich schliesslich bereit erklärten, dem Schiedsspruche

[14]) Vgl. Levi in Archivio della società romana di storia patria vol. 5 (1882) p. 365 ff. — Kraus a. a. O. 267.

[15]) Funck-Brentano, Philippe le Bel en Flandre (Les origines de la guerre de cent ans. I). Paris 1896, p. 79, 289 f. — Finke 154 f.

Bonifaz' sich zu unterwerfen, wofern er ihn als Privatmann, als Benedikt Gaëtani, abgebe (1298, Juni 14). Am 27. Juni hatte Bonifaz seinen Spruch demgemäss publiziert, aber am 30. als Papst in Form einer Bulle ausgefertigt und kraft apostolischer Autorität bestätigt.

Hiezu kamen andere Beschwerden. Seit 1299 mehren sich die Klagen des Papstes über den Missbrauch des Regalienrechts durch Philipp, namentlich des Rechts der custodia der Temporalien vakanter Bistümer, der sogenannten regalia temporalis[16]). Der Klerus klagte ferner über die übermässigen Geldforderungen des Königs. 1300, Juli 18 antwortet Bonifaz in einem ziemlich bitteren Schreiben an den König auf die Beschwerden der Geistlichkeit des Erzbistums Narbonne und des Bischofs von Maguelonne über die widerrechtliche Einbehaltung eines bischöflichen Lehens (der Grafschaft Melgueil) durch den König.

Philipp hatte ferner eine Aufforderung zum Kreuzzuge abgelehnt wegen des flandrischen Krieges und den Kreuzzugszehnten nicht erheben lassen[17]). Auch dass 1299 zwei der flüchtigen Colonna Aufnahme in Frankreich gefunden hatten, musste Bonifaz erbittern.

Immerhin bezeugt die Ernennung des Bruders Philipps, Karls von Valois, zum paciarius des Papstes in Toskana und capitaneus generalis der Kirche am 3. September 1301 das noch bestehende gute Verhältnis oder doch den Wunsch des Papstes, nicht mit dem Hause Frankreich zu brechen, um an ihm einen Rückhalt gegen den deutschen König zu haben[17a]).

Indessen war Zündstoff genugsam angesammelt. Er wurde zum hellen Brande entfacht durch einen Prozess, den Philipp gegen einen französischen Bischof, Saisset von Pamiers (das

[16]) Philipps, Das Regalienrecht in Frankreich 89 ff.

[17]) de Marca a. a. O. 258 ff.

[17a]) So der aragonesische Gesandte bei Finke S. XXXII; vgl. auch S. XLVI. März 1302 hofft B. noch, Karl von Valois werde Philipp d. Sch. besänftigen.

Bistum war erst von Bonifaz eingerichtet worden), wegen Hochverrats einleiten liess, und der mit der Gefangensetzung des Bischofs endete (Juli-Oktober 1301). Am 5. Dezember forderte der Papst unverzügliche Freilassung des Bischofs. Am demselben Tage erliess er aber noch eine ganze Anzahl gegen den König gerichteter Bullen, die zur Katastrophe führten. In der Bulle Salvator mundi [18]) hebt er alle dem König gewährten Privilegien auf, namentlich die Steuerbewilligung von 1297 und kehrt zum Standpunkt der Bulle Clericis laicos zurück. Die Bulle Ausculta fili [19]) aber konstatiert zunächst die Superiorität des Papstes über alle Könige und Reiche der Welt auf Grund von Jer. 1, 10, ein Spruch, den der Papst in diesem Zeitraum beständig im Munde führt. Der König möge nicht glauben, dass er keinen Oberen habe und dem höchsten Hierarchen der kirchlichen Hierarchie nicht untertan sei. Es werden dann eine Fülle von Anklagen gegen die Kirchenpolitik des Königs vorgebracht, namentlich gegen die Uebung des Kollations- und Regalienrechts, ferner gegen die Münzfälschungen u. s. f. Zuletzt kündigt der Papst die Berufung einer römischen Synode an, wo er mit dem französischen Klerus über die Wohlfahrt und den Frieden Frankreichs beraten wolle; er fordert den König auf zu erscheinen, andernfalls werde er ohne ihn vorgehen, und der König werde dann vernehmen, was Gott der Herr durch ihn, den Papst, verkündet habe. In einer dritten Bulle berief Bonifaz alle französischen Bischöfe, hervorragende Aebte, die Doktoren der Theologie und des kanonischen und weltlichen Rechts zum 1. November 1302 nach Rom. Der päpstliche Notar Jacques des Normans überbrachte diese Bullen nach Paris [19a]).

Auf alle Weise mussten jetzt die königlichen Räte ver-

---

[18]) Dupuy p. 42; Bulaeus IV, p. 5 f.

[19]) Dupuy p. 48 ff.; Bulaeus p. 7 ff.

[19a]) Nach Finke S. XLIII mit n. 2 überreichte er sie dem König um den 5. Februar. Philipp d. Sch. erneuerte hierauf sofort die Grenzsperre und hob alle Freiheiten der Kirchen auf: S. XLIV.

suchen, die Wirkung der päpstlichen Erlasse zu durchkreuzen und für ihre Interessen auszubeuten. Sie taten das durch eine planmässige Erregung der öffentlichen Meinung, des französischen Patriotismus und der der Kirche überhaupt feindlichen Stimmung. Die lange Bulle Ausculta fili wurde in einen kurzen Auszug gebracht in einer angeblichen Bulle Deum time (Scire te volumus), worin ganz klar und kurz der König als Untertan des Papstes bezeichnet und ihm alles Regalienrecht genommen wird. Eine entsprechend schroffe angebliche Antwort des Königs Philipp (Sciat tua maxima fatuitas) wurde gleichfalls in Umlauf gesetzt. Man hatte sich nicht getäuscht: die Fälschungen wurden geglaubt und verfehlten ihre Wirkung nicht.

Hatte der Papst für den November die Synode berufen, so kam ihm jetzt der König zuvor und berief für den 10. April eine grosse Versammlung aller drei Stände, Adel, Geistlichkeit und Abgeordnete der Kommunen, „zur Beratung über die höchsten Interessen des Staates und des Königs". Es ist das die erste politische Nationalversammlung, die diesen Namen verdient, von vornherein gedacht als Repräsentation des ganzen französischen Volkes, das in seiner Gesamtheit seinen Willen gegenüber der universalen Gewalt des Papstes zum Ausdruck bringen sollte. Der Kanzler Peter Flote hielt eine grosse politische Rede, die nach zeitgenössischen Berichten tiefen Eindruck hinterliess[20]). Der Appell an das Nationalgefühl der Franzosen wirkte nachhaltig. Im Namen des Königs forderte Flote die Versammlung auf zur Verteidigung der Souveränität und der Freiheiten des Landes und der Kirche. Adel und Bürgerschaft stimmten sofort zu und besiegelten die an die Kardinäle zu sendenden Protestschreiben, in denen Bonifaz bereits der Papsttitel versagt wird. Der Klerus, der etwas zögerte, wurde schnell genug gezwungen, sich den beiden andern Ständen anzuschliessen. In seinem Schreiben an den

[20]) Vgl. Renan in Hist. litt. 27, 372.

Papst weist er erschreckt auf die drohende Haltung der Laien gegen den Klerus, auf die ernste Gefahr eines Schismas hin[21]). Dass in der Tat damals derartige Gedanken einer völligen Trennung von der römischen Kirche ausgesprochen worden sind, wird uns anderweit bestätigt. Erst unter diesem Gesichtspunkt werden auch die Aeusserungen des Papstes aus der nächsten Folgezeit, insbesondere der Eingang der Bulle Unam Sanctam mit der starken Betonung der Einheit der Kirche, völlig verständlich[21a]).

Zu Johannis 1302 kamen die französischen Gesandten mit diesen Botschaften nach Anagni, wo der Papst damals residierte. Wir besitzen die beiden Reden des Kardinals von Porto, Matteo d'Acqua Sparta, und des Papstes selbst, in denen sie erwiderten[22]). Beide sind sehr hochfahrend und aggressiv gehalten. Der Kardinal sprach über Jer. 1, 10 und entwickelte die Lehre des päpstlichen Absolutismus in Kirche und Staat. Der Papst ist der höchste Richter auch im weltlichen ratione peccati; de iure gebührt ihm alle weltliche Jurisdiktion, nur quantum ad usum et quantum ad executionem actus steht sie ihm nicht zu. Diese Lehre wird, wie in der Bulle Ausculta fili als Dogma bezeichnet: wer das Gegenteil behauptet ist ein Ketzer. Der Papst aber ging aus von dem Worte Matth. 19, 6: Was Gott zusammengefügt, das soll der Mensch nicht scheiden, und wendet dieses Wort an auf das Verhältnis Frankreichs zur Kirche und das Schisma, das Flote und seine Helfershelfer heraufbeschwören wollten. Er wirft diesen Räten Philipps auch die Fälschung seiner Bulle vor. Zum Schlusse aber erbietet er sich doch zu einem freiwilligen Schiedsgericht vor den Kardinälen und dem Herzog von Burgund, dem

---

[21]) Dupuy p. 60 ff., 66—71; Bulaeus IV, 19 ff., 22 ff.; nach Finke S. XLVIII wären bereits im März Boten der französischen Prälaten zum Papste gekommen, um ihr Nichterscheinen auf dem Konzil zu entschuldigen.

[21a]) Vgl. Finke S. LXXXIX u. 150.

[22]) Dupuy 72—79; Bulaeus p. 24 ff.

Grafen der Bretagne und anderen Getreuen und unparteiischen Personen.

In der Tat hat auch Philipp der Schöne noch im Sommer neue Unterhandlungen durch den Herzog Robert von Burgund wieder angeknüpft, vielleicht unter dem deprimierenden Eindruck der Schlacht von Courtrai (1302, Juli 11) in der Peter Flote gefallen war. Ein Resultat wurde aber nicht erzielt.

Durch die römische Synode, November 1302, die trotz des königlichen Verbots doch von 39 französischen Bischöfen und Aebten besucht worden war[23]), wurden weitere erfolgreiche Verhandlungen mit der Kurie vollends unmöglich. Die berühmte Bulle Unam Sanctam, die professio fidei Bonifaz'[24]), die in so lapidaren Sätzen das Dogma vom Papsttum zusammenfasst, war bekanntlich das Ergebnis dieser Synode. Noch im November ging der Kardinal Le Moine, der „Freund des Königs", nach Paris, um die Bulle und ein päpstliches Ultimatum in zwölf Punkten zu überreichen[25]). Der Papst forderte jetzt nichts weniger, als völligen Verzicht auf das Regalienrecht, Anerkennung des päpstlichen Kollationsrechts, völlige Freiheit in der Entsendung von Legaten, ausschliessliches Recht des Papstes, den Klerus zu besteuern. Es ist auffällig, dass der königliche Hof doch noch auf eine eingehende Erörterung aller einzelnen Forderungen sich einliess, wenn er auch alle zurückwies; ja, dass der König sich noch bereit erklärt, ein Schiedsgericht des Herzogs von Burgund und des Grafen von der Bretagne anzuerkennen.

Der Papst, der inzwischen mit Sizilien und mit Albrecht von Deutschland zu einem Abkommen gelangt war, gab sich mit der ausweichenden Antwort des Königs keineswegs zufrieden, sondern forderte Le Moine auf, den König öffentlich zu exkommunizieren, wenn er nicht klar und deutlich alles widerrufe, was er gegen die Kurie getan habe (April 1303).

---

[23]) Ein Verzeichnis: Dupuy 86.

[24]) Vgl. Dupuy p. 497.

[25]) Dupuy p. 89 ff., 92 ff.

Inzwischen war in Frankreich diejenige politische Persönlichkeit ans Ruder gekommen, die von nun an die Kirchenpolitik des Königs ausschliesslich beherrscht hat: der Ritter und Professor des römischen Rechts Wilhelm Nogaret[26]). Im Bunde mit den Colonna entwarf er gegen den Papst den kühnen Racheplan, den er auch fast vollständig zur Ausführung gebracht hat, den Plan, Bonifaz vor ein Konzil nach Frankreich (Lyon) zu führen und dort absetzen zu lassen.

Am 7. März 1303 erhielt er die königlichen Vollmachten für „gewisse politische Geschäfte" in Italien.

Am 12. März versammelten sich zahlreiche Prälaten und Barone im Louvre um den König. Hier verlas Nogaret eine lange Petition an den König, die sofort amtlich zu Protokoll genommen wurde[27]). In dieser Schrift erhebt er in aller Form Rechtens gegen den, der sich Bonifaz nennt, den maleficus, der auf dem Stuhle Petri sitzt, die Anklage wegen unrechtmässiger Erhebung, wegen offenbarer Häresie, wegen Simonie und Unverbesserlichkeit in allen diesen Lastern, d. h. er nannte alle Bedingungen, unter denen allein nach kanonischem Rechte ein Einschreiten gegen den Papst möglich war. Er forderte daraufhin die Berufung eines allgemeinen Konzils als der rechtmässigen Instanz zur Verurteilung des Verbrechers; inzwischen solle Bonifaz in Gewahrsam gehalten und für einen Vikar der Kirche in der Zwischenzeit gesorgt werden. Er fordert den König auf, die nötigen Schritte hiefür zu tun, weil er dazu verpflichtet sei als Christ, als König, wegen seines Eides, die Kirche des Reichs zu schützen, als Patron der Kirchen seines Landes und als Nachfolger seiner glaubenseifrigen Vorfahren. Er, Nogaret, aber erhebe diese Anklage, weil bei einem solchen Notstand, der zu aller Verderben ausschlägt, jeder im Volke, auch ein Weib und ein Ehrloser, zur Abwehr zuzulassen sei.

---

[26]) Der einzige Staatsmann Philipps, dessen Persönlichkeit wir genauer kennen: Holtzmann, Wilh. v. Nogaret. 1896.

[27]) Dupuy p. 56 ff.

Rasch entwickelten sich nun die Ereignisse weiter.

Der päpstliche Bote, der Archidiakon von Coutance Nikolaus de Bienfaite, der die Exkommunikationserlaubnis an den Kardinal Le Moine überbringen sollte, wurde in Troyes verhaftet und gefangen gehalten. Der Legat verliess Frankreich.

Am 30. April erkannte Bonifaz in feierlichem Konsistorium Albrecht I. als deutschen König und künftigen Kaiser an und schärfte ihm in seiner Ansprache[28]) an den Gesandten seine Rolle als Kämpfer des Papstes gegen Frankreich ein, wobei er kein Bedenken trug, das alte Gleichnis von Sonne und Mond einmal zu variieren und den Kaiser als die Sonne zu feiern, die jetzt aufgehe, als den monarcha, der alle zu erleuchten und die geistliche Gewalt zu verteidigen habe. Im Mai entband er die Untertanen des französischen Reichs an der deutschen Grenze (Rhonetal, Burgund, Lothringen, Barrois) vom Treueid. Vergeblich suchte er auch England auf seine Seite herüberzuziehen.

Am 13. und 14. Juni wurden in Paris die Versammlungen abgehalten, in denen sich der König und sein Land offen vom Papste lossagten und an das allgemeine Konzil appellierten. An die Stelle Nogarets, der seit dem März in Italien war, trat sein Vertrauter und Kollege, der Legist und Ritter Wilhelm von Plaisians. Die Anklagen, die er gegen Bonifaz vorbrachte, umfassten bereits 29 Artikel[29]).

Sehr charakteristisch für die Art und Weise, in der das französische Königtum in diesem Kampfe weiterschritt, ist, was nun folgte[30]). In alle Provinzen des Landes wurden königliche Kommissare geschickt, versehen mit Kopien der Appellationsurkunden vom Juni und beauftragt, überall die urkundliche Zustimmung aller Stände im ganzen Lande sich zu verschaffen (August, September): von Erzbischöfen, Bischöfen

[28]) Bei Marca-Baluze p. 64 f. Die Authentizität dieser Rede wird erwiesen von Niemeier a. a. O. S. 114 ff.

[29]) Dupuy p. 100—109.

[30]) Dupuy p. 111 ff.

und Kapiteln, einzelnen Kirchen, Aebten und Aebtissinnen, den Konventen selbst, den verschiedenen Ordensgemeinschaften, von den Universitäten und einzelnen Magistern, auch von ganzen Provinzen, z. B. vom Königreich Navarra, oder vom Adel einer Provinz, von einzelnen oder mehreren Kommunen, kurz von allen und jedem einzelnen im ganzen Lande wurden derartige Adhäsionsurkunden verlangt und ausgefertigt: noch jetzt liegen sie in Mengen im Nationalarchiv zu Paris.

Aber nicht nur im eigenen Lande sicherte sich das Königtum die rechtsgültige, öffentliche Zustimmung zu seinem Vorgehen, sondern auch an das Ausland wandte es sich, wie einst Kaiser Friedrich II. Wir haben die Schreiben an die Kardinäle, an alle Geistlichen, Fürsten und Kommunen in Spanien, Portugal und Navarra, an potestates, capitanei, Kommunen und populi ganz Italiens. — In Frankreich wagten nur wenige Mitglieder der Bettelorden, vor allem aber die Zisterzienser, ihre Zustimmung zu verweigern.

Alle Fremden wurden Landes verwiesen. Philipp erneuerte das Verbot an alle Geistlichen, Frankreich zu verlassen unter Hinweis auf ihre natürliche nationale Pflicht (naturalitatis officium) und ihren Treueid, da sie alle zur Verteidigung des heimischen Bodens (natalis patriae) verpflichtet seien[31]).

Am 15. August gab Bonifaz VIII. in einer Reihe von Erlassen Antwort auf die Schritte des Königs[32]). Er konstatiert zunächst, dass päpstliche Zitationen von niemandem gehindert werden könnten; sodann wendet er sich gegen die Magister und Bakkalaureen der Universitäten, die der König mit sich fortgerissen habe und hebt das Promotionsrecht aller Universitäten in Frankreich auf. Ferner behält er sich die Provision aller vakanten französischen Kirchen vor, und endlich wendet er sich gegen die Verwegenheit der Versammlung vom Juni in jardino regis, die es gewagt habe, ihm, dem

[31]) Dupuy p. 131 f.
[32]) a. a. O. p. 161 f.

Vikar Gottes, Trotz zu bieten, bezeichnet namentlich Stephan Colonna als den Verführer und betont, dass ohne den Papst kein Konzil berufen werden könne. Kurz darauf erliess er die Bulle Super solio Petri, in der der Konflikt seit der Gesandtschaft des Jacques des Normans (1301) dargestellt und offen die Exkommunikation latae sententiae über den König verkündet wird, in der er sich infolge seines Verbots der Romfahrten befinde. Alle Untertanen werden vom Treueid entbunden[32a]).

Ehe aber noch dieses Manifest hatte publiziert werden können, war bereits die Katastrophe erfolgt: Nogaret hatte am 7. September im Bunde mit den Colonna und unzufriedenen italienischen Baronen Bonifaz VIII. in dessen Vaterstadt Anagni überfallen und gefangen gesetzt. Zwar blieb der greise Papst den Zumutungen des französischen Emissärs gegenüber standhaft, Nogaret musste sein Vorhaben, ihn nach Frankreich zu transportieren, aufgeben und der Empörung der Anagnioten selbst weichen; aber der seelischen Erregung, in die der Papst durch diese unerhörte Schmach versetzt worden war, war seine durch schwere körperliche Leiden schon geschwächte Natur nicht mehr gewachsen. Am 12. Oktober 1303 ist er in Rom gestorben[32b]).

c) Das Nachspiel des Kampfes 1304—1310.

Mit Bonifaz' VIII. Tode war für Frankreich die Angelegenheit noch keineswegs erledigt. Auf beiden Seiten war man zu weit gegangen. Die Tat von Anagni hatte nicht nur das Papsttum zu Boden geschmettert, sie hatte auch einen Rückschlag in der öffentlichen Meinung Frankreichs hervor-

---

[32a]) a. a. O. p. 181.

[32b]) Ueber B.s letzte Tage und Tod vgl. jetzt Finke a. a. O. p. 269 ff., über sein Alter ebend. p. 1 ff.

gebracht. Die Lage des Königs war vielleicht schwieriger als vorher[33]).

Es galt zunächst, sich mit dem neuen Papste ins Einvernehmen zu setzen. Benedikt XI., ein treuer Freund Bonifaz', machte dennoch keine Schwierigkeit. Auch er hatte wohl wenige in seiner Umgebung, auf die er sich hätte stützen können. Das Kardinalskolleg war fast vollständig von Philipp gewonnen worden. Im Frühjahr (April, Mai) 1304 führten die seit Juli 1303 begonnenen Unterhandlungen dahin, dass die meisten Kardinäle sich der königlichen Appellation an das Generalkonzil gegen Bonifaz VIII. anschlossen[34]).

Zudem zeigte der König grosses Entgegenkommen gegen den neuen Papst, feierte ihn als Erretter der Kirche und ersuchte um Annullierung der letzten gegen Frankreich feindseligen Akte Bonifaz' VIII[35]). Darauf zögerte Benedikt XI. nicht länger, die Bullen Bonifaz' vom August 1303 zu widerrufen, den König und alle beteiligten französischen Grossen von aller Schuld freizusprechen — ausser Nogaret[36]). Gegen ihn und alle Mithelfer am Attentat von Anagni erliess er im Juni 1304 eine Zitation vor das päpstliche Gericht[37]). Aber sein plötzlicher Tod, 7. Juli 1304, verhinderte das weitere Vorgehen.

Dieser Todesfall wurde entscheidend für das Uebergewicht Frankreichs über das Papsttum; in der folgenden fast ein Jahr währenden Sedisvakanz wurde im Kardinalskolleg der letzte Entscheidungskampf zwischen den Parteien, den Anhängern Frankreichs, unter Führung des Kardinals Napoleon

---

[33]) Vgl. das Schriftstück Notices et extr. des mss. XX, 2, p. 150 ff. s. unten. Ich glaube danach doch, dass man die Wirkung auf die öffentliche Meinung nicht so gering anschlagen darf; anders Finke a. a. O. S. 270.

[34]) Dupuy p. 111, 219—224, 231 f.

[35]) a. a. O. p. 205 f.

[36]) a. a. O. p. 207—9, 227—31.

[37]) a. a. O. p. 232 ff.

Orsini, und denen Bonifaz' VIII., unter Führung des alten Matteo Rosso, gekämpft. Die Franzosen siegten schliesslich durch Betrug, vom König durch äusseren Druck auf das Konklave in Perugia unterstützt. Die Wahl Klemens' V., den anfangs gerade die Bonifazianer als ihren Kandidaten aufgestellt hatten, geschah nicht wider den Willen des Königs, denn er sowohl wie die französischen Kardinäle hatten sich seiner franzosenfreundlichen Gesinnung bereits versichert[37a]).

Ein Hauptinteresse, die Bonifazische Sache nicht ruhen zu lassen, hatte Nogaret, der noch immer im Bann befindlich war. Sein König liess ihn nicht fallen, sondern überhäufte ihn mit Beweisen seiner Huld. Schon während der Sedisvakanz appellierte Nogaret aufs neue an das Konzil[38]), denn der Ketzerprozess gegen Bonifaz sei mit dessen Tode keineswegs hinfällig geworden. Er verwahrt sich von vornherein gegen einen etwa von den Bonifazianern gewählten Papst. Ausführlich gibt er die Verteidigung seines Verhaltens in Anagni zu Protokoll; er beruft sich auf seine allgemeine Christenpflicht der Kirche, und seine Ritterpflicht, seinem Könige in so dringender Gefahr zu Hilfe zu kommen. Denn beim Versagen der obrigkeitlichen, geistlichen oder weltlichen Gewalten ist jeder katholische Christ, vor allem jeder Ritter, dazu verpflichtet, der ja für die Verteidigung des Staats den Tod erleiden soll. Er rühmt sich, Bonifaz in Anagni das Leben gerettet zu haben, obwohl jener als hartnäckiger Ketzer den Tod verdient hätte, aber er habe dem Urteilsspruch der Kirche nicht vorgreifen wollen. In immer neuen Verteidigungsschriften wird er nicht müde, seine Tat als eine Glaubenstat, als eine Rettung der Kirche vor äusserster Gefahr darzustellen, gegen Bonifaz die alten fürchterlichen Anklagen

[37a]) Ueber die Wahl Klemens V. hat jetzt Finke a. a. O. p. LVIII bis LXVI authentische Berichte aus dem Archiv zu Barcelona veröffentlicht, die endlich genauere Einblicke in das Konklave eröffnen, vgl. bes. no. 16 u. S. 280 ff.

[38]) Dupuy p. 237 ff.

zu wiederholen und die Verdammung des toten Papstes zu fordern.

Die Drohung der Erneuerung des Prozesses gegen Bonifaz wird in den folgenden Jahren in der Hand des Königs und seines Ratgebers eine geschickt gehandhabte Waffe, um den schwachen Klemens V. immer gefügig zu erhalten. Es ist hier nicht darauf einzugehen, inwiefern auch in der neuen grossen Aktion des Königs gegen die Templer diese alte Drohung und Forderung ihre Dienste leistete, zum Teil wieder mit Aufregung der öffentlichen Meinung durch publizistische Flugschriften. Nimmermehr konnte der Papst es zu einem so ungeheuren Skandal kommen lassen, wie ihn ein öffentliches Ketzergericht vor einem allgemeinen Konzil über den verstorbenen Papst hervorgerufen haben würde.

Auch gab sich die königliche Partei schliesslich, nunmehr im Gegensatz zu den Bonifazianern, die ein Konzil verlangten, damit zufrieden, dass die Sache Bonifaz' VIII., die Ehrenerklärung des Königs und die Absolution Nogarets und seiner Helfershelfer nicht vom Konzil, sondern vom Papst persönlich in die Hand genommen werde, und die Entscheidung im Konsistorium falle[39]). Am 16. März 1310 liess Klemens V. durch eine Kardinalskommission eine Untersuchung einleiten über des Königs zelum bonum atque iustum bei seinem Vorgehen gegen Bonifaz. Die Verhandlungen, deren Protokolle erhalten sind, zeigen ein widerliches Ränkespiel der verschiedenen Parteien, der Bonifazianer, der Colonna, Nogarets und der anderen Vertreter des Königs. Grosse Verteidigungsschriften wurden gewechselt, von den Anklägern des Papstes nochmals aller Schmutz der von wüster Phantasie erzeugten Verleumdungen aufgerührt. Sie erlangten aber tatsächlich, was sie bezweckten.

In der Bulle Rex gloriae virtutum, 1311 April 27[40]),

---

[39]) a. a. p. 301 f. Nogaret im Mai 1310: p. 413 ff., vgl. p. 518 f.
[40]) a. a. O. p. 590 ff.

hob Klemens V. alle seit dem Jahre 1300 gegen Frankreich, den König, die Colonna, Nogaret u. s. w. erlassenen feindlichen Bullen Bonifaz' und Benedikts auf und erkannte alle als frei von jedem Vorwurf an. Er versprach weiter in einer zweiten Bulle, niemals Anklagen von Bonifazianern gegen den König zuzulassen und rühmte dessen gut katholischen Eifer und Glaubensmut, den er im Zwiste mit Bonifaz VIII. bewiesen habe. Damit hatte der König und seine Partei alles erreicht, was sie nur wünschen konnte. Die Politik Bonifaz' VIII., d. h. die des alten Papsttums überhaupt, war von der Kurie selbst desavouiert, die des Königs und seiner Staatsmänner anerkannt worden. Es war keine Genugtuung für das Papsttum, wenn das bald darauf eröffnete Vienner Generalkonzil das Andenken Bonifaz' VIII. feierlich rehabilitierte.

II. Die publizistischen Schriften der Zeit 1296—1310.

1. Die Schriften, die wir im folgenden besprechen wollen, unterscheiden sich durch eine Reihe tiefgreifender Unterschiede von all den ähnlichen Schriften aus den früheren Perioden des Kampfes zwischen Staat und Kirche im Mittelalter. Wir müssen uns daher wenigstens kurz orientieren über die äusseren wissenschaftlichen Bedingungen der Zeit, unter deren Einflüssen diese Literatur entstand[41]).

Schon in der äusseren Form weichen diese Schriften ab von ihren Vorläufern aus dem 11. und 12. Jahrhundert. Erst in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts hatte bekanntlich die dialektische Methode jenen hohen Aufschwung genommen, der an den Namen Abälards geknüpft ist. Das Wesen dieser Methode besteht in der künstlichen Aufstellung von allerhand dicta pro et contra, deren Lösung dann nach festen logischen

[41]) Allgemeine Hilfsmittel: Ueberweg-Heinze, Gesch. d. Philosophie II[8], 253—290; Harnack, Dogmengesch. III[3], p. 319 ff., p. 410 ff.; F. Schulte, Gesch. d. Quellen u. d. Literatur des kanon. Rechts, Bd. 2; Savigny, Gesch. d. röm. Rechts im Mittelalt. Bd. 5. 6.

Regeln versucht wird. Die neue Dialektik wurde von entscheidendem Einfluss für die wissenschaftliche Entwickelung der Folgezeit, nicht nur in der Theologie, sondern auch in der Jurisprudenz. Ihre höchste und feinste Ausbildung erreicht sie im 13. Jahrhundert. Damals entstanden wahre Kunstwerke feiner Gedankenzergliederung, die grossen Sentenzenwerke, Summen und Quästionen der grossen Enzyklopädiker und Systematiker der Zeit. Einen gewissen Abschluss erreicht diese Methode bei Thomas.

Ihre vornehmsten Pflegestätten hatte die neue Dialektik gefunden an den Universitäten, die ja ebenfalls erst im 13. Jahrhundert sich voll entwickeln. Sie werden die Zentren einer neuen Bildung. Hier werden die grossen, die Gemüter aufs tiefste erregenden Streitfragen, die Kämpfe um eine neue Weltauffassung, die das 13. Jahrhundert durchziehen, ausgefochten. Die Universitäten werden eine neue Macht im öffentlichen Leben, eine Autorität, an die sich Päpste und Fürsten wenden. Frankreich besass aber in Paris das bedeutendste dieser Bildungszentren. Wir bemerkten schon, dass die Universität auch in dem kirchenpolitischen Kampfe Philipps eine bedeutende Rolle gespielt hat. Die Colonna beriefen sich auf ihre Entscheidung; Philipp der Schöne fordert von ihr Gutachten über seine kirchenpolitischen Massnahmen; Bonifaz kennt ihre Bedeutung wohl, wenn er mit den Prälaten die Magister zur Synode ladet und dann 1303 durch Aufhebung der Promotionsrechte ihr die Fortentwickelung zu hemmen sucht. Aus diesem Kreise sind alle die Verfasser hervorgegangen, deren Schriften wir kennen lernen werden. Es sind Gelehrte oder Männer, die doch die gelehrte Universitätsbildung ihrer Zeit genossen haben.

Durch dreierlei scheint diese Bildung hauptsächlich damals bestimmt: 1. durch die Entwickelung der Jurisprudenz, 2. durch die Rezeption des Aristotelismus, und 3. durch die thomistische Weltanschauung und Dogmatik.

1. Die Jurisprudenz wird seit dem 12. Jahrhundert ge-

radezu zur herrschenden Wissenschaft, neben, ja vor der Theologie, namentlich seitdem die Kirche sich ihrer bemächtigt. Im 13. Jahrhundert ertönen von theologischer Seite bereits die Klagen über Vernachlässigung der theologischen Studien und den Zudrang zur Kanonistik und weltlichen Jurisprudenz.

Die letztere, deren Hauptsitz bekanntlich seit dem 12. Jahrhundert Bologna war, hatte zwar schon im 12. Jahrhundert durch die Glossatoren und deren Nachfolger eine reiche Literatur entwickelt; aber erst in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstehen für lange Zeit grundlegende, abschliessende Werke, wie die Glosse des Accursius (gest. 1258) und die Summen des Azo (gest. 1230), des Roffredus (gest. 1250) und Odofredus (gest. 1265), um nur die bekanntesten zu nennen.

Am Ende des 13. Jahrhunderts nahm auch in Frankreich die Rechtswissenschaft einen mächtigen Aufschwung, Orléans wurde neben Bologna die berühmteste Rechtsschule der Zeit. Einer der bedeutendsten französischen Juristen dieser Zeit, Pierre Belleperche[42]) (de Bella Pertica), war zugleich einer der ersten und einflussreichsten Staatsmänner Philipps des Schönen und an den meisten wichtigen Gesandtschaften an die Kurie oder nach England beteiligt.

Aus diesen französischen Rechtsschulen gingen nun auch die bürgerlichen Legisten hervor, die schon seit der Zeit Ludwigs IX. eine immer grössere Rolle im französischen Staatsleben zu spielen begannen, auch in das Parlament Aufnahme fanden. Unter Philipp dem Schönen entwickelt sich aus ihnen ein neuer Adelsstand, die Anfänge der noblesse de robe, die milites regis oder milites legum, deren Begriff einmal Nogaret, eines ihrer berühmtesten Mitglieder, definiert hat[43]): er unterscheidet sie scharf von den domestici oder familiares

[42]) Savigny 6, 27; Hist. litt. 25, 351 ff.
[43]) Dupuy p. 517 f.

regis, sie sind vielmehr vom König unter die Ritter aufgenommen, dieser Titel ist eine Würde und Ehre; sie seien zahllos in Frankreich wie in Italien. Peter Flote und Wilhelm Nogaret waren die ersten dieses neuen Juristenadels, die neben dem Klerus und dem alten Adel eine so wichtige politische Rolle gespielt haben.

Aus den Kreisen dieser Legisten stammen die meisten Manifeste und Streitschriften, die von der königlichen Partei gegen Bonifaz veröffentlicht worden sind. Aehnlich hatte ja bereits Friedrich II. geschulte Juristen in seinen Kämpfen mit der Kurie verwendet. Es wird späterhin zu untersuchen sein, inwieweit etwa eine direkte Benutzung jener älteren Literatur durch die Juristen Philipps stattgefunden hat[44]).

In bitterer Feindschaft standen ihnen meistens gegenüber die Kanonisten, die Ausleger des kirchlichen Rechts. Die Kanonistik ist recht eigentlich erst im 13. Jahrhundert zur vollen Entwickelung gelangt durch das neue Dekretalenrecht. An die älteren Glossen und Kommentare zum Dekret Gratians schlossen sich jetzt Arbeiten zu den Dekretalen. Während die Glosse zum Dekret durch Johannes Teutonicus (gest. 1220) fixiert wurde, entstanden umfängliche Summen und systematische Handbücher des neuen päpstlichen Rechts, das die eigentliche Stütze des päpstlichen Absolutismus wurde. Die neue 1234 publizierte Dekretalensammlung Gregors IX. wurde kommentiert von Goffredus von Trani (gest. 1245), vor allem aber von Heinrich von Segusia, Kardinalbischof von Ostia (gest. 1271), gewöhnlich nur Hostiensis genannt, dessen Summa aurea super titulis decretalium (ca. 1250) eines der einflussreichsten Bücher des späteren Mittelalters auf kirchen-rechtlichem

---

[44]) Ich erwähne hier nur, dass in einem Registerband des königl. Archivs sich die Briefsammlung des Petrus de Vineis zusammen mit Formularen von Bullen aus derselben Zeit und der später zu besprechenden Quaestio in utramque partem befindet. Der Band stammt aus der Kanzlei Philipps d. Sch., s. darüber unten. Ueber andere Beziehungen s. Wenck, G.G.A. 1900, 1, no. 2, p. 158, n. 2.

und -politischem Gebiete geworden ist. Die abschliessende Glosse zu den Dekretalen Gregors IX. schrieb Bernhard von Parma (gest. 1263). Eine neue Literatur entstand um die Wende des Jahrhunderts im Anschluss an den von Bonifaz VIII. publizierten Liber Sextus (1298).

Diese Literatur ist von grösstem Einfluss gewesen auf die kirchenpolitischen Schriften dieser und der Folgezeit. Denn durch diese Kanonisten wurde die Lehre von der Kirche und dem Papsttum mit Hilfe der Sätze des weltlichen römischen Rechts bis in alle Einzelheiten juristisch fixiert. Alles kirchliche Leben wurde unter juristischen Gesichtspunkten erfasst und ein Rechtssystem errichtet, in dem die Kirche als ein Weltstaat nach römischem Muster und der Papst als der absolute Herrscher dieses Staates erscheint, dessen plenitudo potestatis nach Analogie der Machtfülle der altrömischen Imperatoren vorgestellt wird.

Dieser Resultate der Juristen bemächtigte sich alsbald die Theologie, am vollendetsten in dem Systeme des Thomas. Ehe sie aber dahin gelangte, hatte diese Wissenschaft im 13. Jahrhundert eine Reihe schwerer Krisen zu bestehen. Sie waren eine Folge der Rezeption des Aristotelismus und seiner arabischen Kommentatoren. Die Vertreter dieser neuen Wissenschaft traten vielfach in Gegensatz nicht nur zu Kirche und Papsttum, sondern zu christlicher Religion und Moral überhaupt[45]).

Bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts kannte man im Abendlande nur die logischen Schriften des Aristoteles. Erst damals wurden von Spanien her lateinische Uebersetzungen aus arabischen Texten der physischen und metaphysischen Werke bekannt, zugleich auch Abhandlungen religions-philosophischen Inhalts von arabischen und jüdischen Philosophen. Schon 1210 wurde die naturalis philosophia, d. h. die Physik und Meta-

[45]) Ueber den Averroismus und seine Bekämpfung in Paris durch Thomas: P. Mandonnet, Siger de Brabant. Fribourg 1899 (Collectanea Friburgensia fasc. 8).

physik des Aristoteles, an der Pariser Universität verboten. Gregor IX. setzte eine Kommission ein, die diese Schriften von allen Irrtümern reinigen sollte (1231). Aber schon seit den dreissiger Jahren, seit 1254 offiziell, wurden sie von angesehenen Theologen kommentiert. Aus den griechischen Originalen wurden aristotelische Schriften erst seit ca. 1250 durch die Bemühungen Robert Grossetestes, später besonders durch die Thomas' von Aquino bekannt. Der letztere liess bekanntlich durch Wilhelm von Moerbeke zwischen 1260 bis 1270 alle Schriften des Aristoteles aus dem Griechischen ins Lateinische übertragen. Damals zuerst ist auch die aristotelische Politik im Abendlande bekannt geworden, die fortan in den publizistischen Schriften die Grundlage bildet. Thomas war der erste, soviel wir sehen, der mit ihrer Hilfe den leider unvollendet gebliebenen Versuch einer Staatslehre unternahm.

Darin gerade beruht die Grösse und Bedeutung der wissenschaftlichen Stellung des Thomas, dass er nicht nur die durch die neue Wissenschaft hervorgerufenen rationalistischen religions- und kirchenfeindlichen Strömungen, besonders den Averroismus, bekämpft, sondern die alte Kirchenlehre, das ganze theokratische Papalsystem und religiöse Dogma in Einklang zu bringen versucht hat mit den neugewonnenen Erkenntnissen der aristotelischen Wissenschaft. Der Grundgedanke dieses genialen Systems ist der, dass die der natürlichen Vernunft erkennbaren Wahrheiten nur die praeambula fidei, dass die Natur und Vernunft überhaupt nur die Vorstufe der Gnade und des Glaubens sei. Die Vernunft bedarf zu ihrer Ergänzung und Vervollkommnung immer des christlichen Glaubens, der Theologie und der Kirche. Indem nun der Staat wie alles Weltliche nur zum Gebiet des Natürlichen, Vernünftigen gehört, so bedarf er zu seiner Vollendung, zur Erreichung seines Ziels der christlichen Kirche, die im Papsttum repräsentiert wird; der weltliche Fürst bedarf also der Leitung durch das Priestertum. So gelangt Thomas auf anderem Wege zu derselben Theorie vom absoluten Papsttum

wie die Kanonisten. Und doch ist Thomas der erste, der dem Staate eine positive Würdigung zu teil werden lässt, weil er zuerst die Sätze der aristotelischen Politik über den Ursprung des Staats herangezogen hat. Er gibt zu, dass der Staat nicht bloss, wie die Theologen im 13. Jahrhundert noch annahmen, z. B. auch Bonaventura, ein Produkt der Sünde, der entarteten Natur sei, sondern auf einem vernünftigen Trieb der Natur des Menschen beruhe[46]).

Thomas ist auch der erste, der im Anschluss an Aristoteles die Politik als eigene Wissenschaft betrachtet hat, ja als die höchste unter den moralischen Disziplinen, als den Teil der Ethik, der auf das allgemeine Wohl der Gesamtheit sich bezieht. Als ethische Wissenschaft ist sie aber natürlich nur ein Zweig der Theologie. Damit rettete er das Gebiet der neuen Wissenschaft vor den Ansprüchen der weltlichen Juristen, die sich auf das römische Staatsrecht beriefen, und bewahrte der Kirche ihre alten Anforderungen unversehrt.

Sein System beherrscht die folgenden Schriften der kirchlichen Partei. Wir werden sehen, wie seine Staatsauffassung hier bereits weitere Früchte trägt.

2. Entsprechend den drei Stadien des Kampfes zwischen Frankreich und der Kurie können wir auch in der dadurch hervorgerufenen publizistischen Literatur drei Entwickelungsstufen unterscheiden.

Die ersten Schriften, die für uns in Betracht kommen, scheinen eine Folge des Erlasses der Bulle Clericis laicos gewesen zu sein. Von der königlichen Partei haben wir wenigstens eine sicher bereits in diese Zeit, Ende des Jahres 1296 oder Anfang 1297, zu datierende Aeusserung, einen anonymen Entwurf zur Beantwortung der Bulle Ineffabilis amor (September 1296). Vielleicht ist aber auch die bekanntere Disputatio inter clericum et militem damals entstanden; eine kurze,

---

[46]) Vgl. unten Teil I, n. 198.

bisher unbekannte Verteidigung der Bulle von kurialistischer Seite erscheint als eine Art Gegenschrift.

Etwa gleichzeitig scheint an der Pariser Universität eine Bewegung gegen die Rechtmässigkeit der Abdankung Cölestins V. und der Thronbesteigung Bonifaz' entstanden zu sein. Wir erfahren hiervon nur durch die spätere Aussage des Kardinals Petrus Colonna[47]). Auf Ersuchen der Colonna und mit Bewilligung des Königs Philipp sollen damals verschiedene Pariser Magister der Theologie gegen Bonifaz VIII. determiniert haben. Es werden genannt der Minorit Gentius, der Dominikaner Petrus de Adria (oder Andria) und ein Magister vom Zisterzienserorden, die später sämtlich der Rache Bonifaz' zum Opfer gefallen seien. Die Colonna stützten sich in ihren Denkschriften vom Mai und Juni 1297 auf diese Determinationen. Ausser diesen Denkschriften ist aber, wie es scheint, nichts mehr davon erhalten. Dagegen besitzen wir noch die Gegenschriften zur Verteidigung des Bonifaz von Aegidius von Rom und von Petrus Olivi.

Die Hauptschriften entstanden aber erst in der Höhezeit des Konflikts, in den Jahren 1301—1303. Sowohl von kurialistischer als von gegnerischer Seite wurden damals grosse Traktate veröffentlicht, die ausführlich das Verhältnis von Staat und Kirche erörtern, und auch auf spätere publizistische Schriften eingewirkt haben.

Die letzte Periode, nach Bonifaz' Tode, wird charakterisiert durch die Apologien Nogarets, die Prozessschriften der Parteien im Verfahren gegen Bonifaz' VIII. Andenken, und namentlich durch die zahlreichen grösseren und kleineren Pamphlete und Abhandlungen des Advokaten Peter Dubois, der mit seiner gewandten Feder der Partei Nogarets wesentliche Dienste schon in den vorangehenden Jahren leistet. Aus ihnen erkennen wir am klarsten die hochgespannten politischen Forderungen der königlichen Juristen.

---

[47]) Bei Höfler, Abh. d. bayer. Akad. hist. Kl. III, p. 58.

Ganz an der zeitlichen Grenze, die wir uns stecken müssen, steht ein für das Vienner Konzil geschriebener Traktat eines französischen Bischofs, den wir aber noch mit heranziehen, weil er die kirchenpolitischen Ideen und Reformpläne eines im Kampfe Philipps mit der Kurie so wichtigen Faktors, wie des französischen Episkopats kennen lehrt.

Es ist bei den einzelnen Schriften oft überaus schwierig, wenn nicht unmöglich, mit Sicherheit zu sagen, in welches Jahr sie zu datieren seien. Die Probleme kehren wieder. Der Streit um die Bulle Clericis laicos, die Frage der Rechtmässigkeit der Abdankung Cölestins tauchen nach 1297 wieder auf im Jahre 1302 und in den folgenden; selten sind bestimmte historische Vorgänge so deutlich erwähnt, dass sie einen sicheren Anhalt für die Datierung bieten.

Aus diesen Gründen schien es mir angemessener, die Traktate nicht nach dem äusserlich chronologischen Merkmale, sondern nach dem inneren, der Parteistellung des Verfassers zu gruppieren. Die Gegensätze in der Auffassung der schwebenden Fragen, die Unterschiede auch unter den oppositionellen Parteien treten dabei schärfer hervor, man erkennt leichter das Nebeneinander verschiedener politischer Strömungen.

Mehr als es bisher geschehen ist, glaubte ich in diesem Falle die Schriften der Kurialisten, der Vertreter des absolutistischen Papsttums, ausführlich besprechen zu müssen; einerseits weil diese Schriften noch sämtlich ungedruckt und zum grössern Teil fast unbekannt waren, sodann aber weil sie überhaupt die ersten Vertreter einer im 14. und 15. Jahrhundert so überaus reichen Literatur, teilweise die Vorbilder für die späteren sind, worauf man bisher nicht genügend hingewiesen hat. Das Papalsystem, wie es im 13. Jahrhundert zum Abschluss gekommen war, findet in ihnen seine erste, vollständige und systematische Darstellung. Auch die Gegner kann man erst dann im einzelnen richtig verstehen, wenn man die Schriften genau kennt, gegen die sie sich wenden.

Wie sich bereits aus dem oben gegebenen Ueberblick er-

geben wird, kann man leicht vier politische Richtungen in dieser Literatur unterscheiden, die wir auf den folgenden Blättern der Reihe nach besprechen wollen:

I. Die Kurialisten, die Vertreter des päpstlichen Absolutismus: Aegidius von Rom, Jakob von Viterbo, Heinrich von Cremona und Augustinus Triumphus.

II. Die oligarchische Opposition im Kardinalskolleg: Lemoine und die Colonna.

III. Die aristokratische Reaktion des gallikanischen Episkopats: vertreten durch die Schrift des Guilelmus Duranti.

IV. Die königliche Partei. Hierher rechnen wir die anonymen Abhandlungen: Antequam essent clerici; die Disputatio inter clericum et militem; die Quaestio de utraque potestate; den Traktat „Rex pacificus"; die Schrift des Johann von Paris, De potestate regia et papali und die verschiedenen Schriften Peter Dubois'.

I.

Kurialistische Schriften.

1. Aegidius Romanus.

1. Aegidius ist eine in der Geschichte der scholastischen und theologischen Literatur des Mittelalters wohl bekannte Persönlichkeit [1]). Angeblich ein Sprössling des weit verzweigten römischen Geschlechts der Colonna [2]), das gerade unter

[1]) Vgl. vor allem Lajard in Histoire littéraire de la France t. XXX, 421—566 (1888). Aeltere Biographien bei den Ordensschriftstellern: F. Cornelius Curtius, Virorum illustrium ex ordine Eremitarum S. Augustini elogia, Antverpiae 1636, 61—81. — Fr. D. Ant. Gandolfo, Dissertatio historica de 200 celeberrimis Augustinianis Scriptoribus, Romae 1704, p. 20—36. — Baluze, Vitae paparum Avenion. 1, 578. — Vgl. Wetzer-Welte, Kirchenlexikon III, 667 ff. — Hauck-Herzog, Realenzyklopädie[3] I, 202. — F. X. Kraus in der Oesterr. Vierteljahrsschr. f. kath. Theologie. 1. Jahrg. (Wien 1862), S. 1—33. — Ueber seine theologische u. philosophische Stellung besonders K. Werner, Der Augustinismus des späteren Mittelalters (= die Scholastik des späteren Mittelalters. Bd. 3). Wien 1884, 12 ff. — Auch: P. Feret, La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. 1. Moyen-Age. t. 3, p. 459 ff.

[2]) Als solchen bezeichnet ihn Gandolfo p. 20. — Nach Pompeo Litta, Famiglie celebri italiane (Mailand 1819 ff.), vol. III, fasc. 37, tav. 1 wäre er Sohn von Pietro, Herrn von Genazzano (gest. c. 1252) und Bruder des römischen Senators Stefano Colonna, des bekannten Gegners des Papstes. Doch scheinen mir Littas Angaben sehr problematisch. A. Coppi, Memorie Colonnesi (Roma 1855) zählt Aegidius ohne nähere Angaben ebenfalls zu den Gliedern der Familie, p. 97. — Ein anderes, päpstlich gesinntes Mitglied der Colonna wäre Matteo Colonna, Bruder des Kardinals

dem Pontifikate Bonifaz' VIII. wieder eine so bedeutende Rolle spielte, wurde er 1247 in Rom geboren und trat in jugendlichem Alter[3]) im Kloster S. Maria del popolo in Rom in den eben erst organisierten Bettelorden der Augustinereremiten ein[4]). Nach Beendigung seines Noviziats wurde er mit anderen Brüdern vom Ordensgeneral Klemens von Osimo zum Studium nach Paris gesandt, wo der Orden seit ca. 1259 ein eigenes Kollegium besass[5]). Wir erfahren, dass er einer der eifrigsten Schüler des Thomas von Aquino wurde, dessen Lehre er bald in eigenen Schriften verteidigte[6]). Doch war er keineswegs ein blinder Nachbeter seines Meisters, sondern wich vielmehr in mehreren entscheidenden Punkten von ihm ab und wurde der Begründer einer eigenen theologischen Schule[7]). Schon im Jahre 1285, noch als Bakkalaureus[8]), lenkte Aegi-

---

Jakob, Propst von St. Omer: Litta tav. 2, Coppi p. 100. Wadding, Ann. Minor. III. 79; Gallia christ. III, 473. — Nach Bulaeus, Hist. univ. Paris, III, 671 war Aegidius abnepos des Kardinals Johannes C. (gest. 1245).

[3]) Gandolfo p. 20: in adulescentiae flore.

[4]) Die verschiedenen Eremitenkongregationen vereinigte zu einem Orden Alexander IV. 1256, April 13; vgl. G. Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der kathol. Kirche. Bd. 1, Paderborn 1896, p. 445 f.

[5]) Hist. litt. XXX, p. 422; Curtius p. 62; vgl. Feret a. a. O. II, 31 ff. und Chartularium universitatis Parisiensis, ed. Denifle et Chatelain, t. I, 406.

[6]) Nach Tocco, dem Biographen des Thomas, Acta SS. Boll. I. mart. p. 672 wäre er 13 Jahre lang, bis zum Tode des Thomas, sein eifrigster Schüler gewesen, d. h. also seit 1261. Da aber Thomas 1261 Paris verliess und erst 1269—72 dahin zurückkehrte (vgl. Mandonnet in Collectanea Friburgensia VIII, 1899, p. XCVII), so kann ihn Aegidius in Paris jedenfalls nicht so lange gehört haben, sondern nur in Italien mit ihm zusammen gewesen sein.

[7]) K. Werner a. a. O. p. 3, 18 ff., 38 f.

[8]) Dass er 1285 (Juni) noch baccalaureus war, ergibt sich aus Chartular. Univ. Paris. 1, no. 522; zuerst Mai 1287 erscheint er als magister: no. 542. Er war der erste theologische Magister seines Ordens an der Pariser Universität nach seiner eigenen Aussage: Delisle, Cabinet des manuscrits de la bibl. nat. III, 247, n. 2.

dius in Paris die allgemeinere Aufmerksamkeit der Gelehrten auf sich. Er hatte gewisse Lehren, über deren Inhalt wir nicht genauer unterrichtet sind (aller Wahrscheinlichkeit nach handelte es sich um die Verteidigung gewisser thomistischer Sätze gegen die Opposition besonders unter den Franziskanern an der Universität), mündlich und schriftlich vorgetragen und war vergeblich vom Bischof von Paris Etienne Tempier zum Widerruf aufgefordert worden. Vielmehr wandte er sich nach Rom und appellierte an die Entscheidung des apostolischen Stuhls. Honorius IV. ordnete darauf eine Untersuchung der Lehren durch die Magister der theologischen Fakultät an [9]).

[9]) Chart. univ. 1, p. 633, no. 522. Feret II, 168. Hist. litt. p. 429; hier wird auf eine Cambridger Handschrift verwiesen, die die zensurierte Schrift des Aegidius enthalten soll. Durch die Vermittelung Prof. Dr. Heinrich Böhmers kann ich darüber folgendes mitteilen. Die Handschrift in Pembroke-College, Cambridge (Catal. libr. mss. Angl. et Hib. 159, no. 2072), membr., enthält f. 1—48 von Hand saec. 15: Lincolniensis de cessatione legalium f. 48′—90′: Dialogus Petri Alfonsi contra Judeos; f. 93—118′ ohne Ueberschrift, vielleicht von Hand saec. 14, einen Traktat: Contra pluralitatem formarum, 3 Teile, erst spätere Hand hat f. 93 rechts oben vermerkt tractatus Egidii, ebenso f. 119: Egidius de pluralitate formarum. Hierauf folgt f. 118: Hi sunt articuli noviter divulgati quos inter hereses dampnatas in se vel in suis similibus numerandos esse credimus et hereticos esse censemus pertinaces eorum omnium et defensores, enthaltend die Sentenz des von Erzbischof Johannes Peckham von Canterbury, 1286, April 30, gehaltenen Gerichts über eben solche Lehren, wie sie der vorausgehende Traktat enthält. Das Urteil ist gedruckt: Registrum epistolarum Joh. Peckham, ed. Martin (Rolls Series), t. III, p. 921—23, no. DCLXI. Hier auch näheres über die ganze Bewegung: p. XXXV ff. Es handelt sich um Lehrstreitigkeiten zwischen den Oxforder Franziskanern und thomistischen Dominikanern, die ihre Vorgeschichte seit den 70er Jahren in dem scharfen Gegensatz zwischen Thomisten und Anhängern einer ältern theologischen Richtung (vor allem unter den Franziskanern) an der Pariser Universität hat. Vgl. darüber Mandonnet a. a. O. p. LXII f., CIX ff. Der literarische Streit dauerte nach Thomas' Tode fort. Eben 1285 (Juni) beklagt sich Peckham über eine anonyme Schrift eines Dominikaners gegen ihn und die Franziskaner. Martin a. a. O. p. XXXVI bezieht die Aeusserung auf eine Schrift des Oxforder Dominikaners Richard Knapwell, die eben 1286 von Peckham verurteilt

Wie ihr Urteil auch gelautet haben mag, der Ruf des Aegidius scheint seitdem eher zugenommen zu haben [10]). Wir sehen ihn in den nächsten Jahren auch in einer anderen, brennenden Streitfrage lebhaft Partei ergreifen: in dem dauernden Kampfe zwischen Weltgeistlichen und Bettelorden um die Privilegien des Predigens und Beichtehörens stellt er, der Bettelmönch, sich entschieden auf die Seite des weltlichen Klerus und verteidigt in einer Disputation an der Universität die Rechte der Bischöfe [11]). Damals gilt er schon für den

---

worden sei. Es scheint, dass es dieselbe ist, die in der Cambridger Handschrift vorliegt. Anderseits wissen wir, dass auch Aegidius eine Verteidigungschrift für Thomas gegen die „Verleumder" schrieb, an deren Spitze in Paris der Freund Peckhams, Etienne Tempier, stand. Zweifelhaft bleibt es allerdings und wird jetzt meist bestritten, ob die als Defensorium seu Correctorium corruptorii S. Thomae Aquinatis früher Aegidius zugeschriebene Schrift wirklich von ihm stammt. Es wäre immerhin möglich, dass die Cambridger Handschrift das echte Werk des Aegidius enthält. Jedenfalls ist der Verfasser nicht etwa der Dominikaner Aegidius von Lessines, an dessen Werk De unitate formae man denken könnte, wie mir der Vergleich mit den Exzerpten bei Hauréau, Hist. de la philosophie scolastique (1880) II, 2, 34 ff. ergab. — Ebenso sicher aber ergibt sich aus dem Vorstehenden, dass es sich bei der Anklage und Verteidigung des Aegidius 1285 um thomistische Lehrstreitigkeiten handelte. Vgl. noch: Gandolfo p. 21 die Stelle aus Aegidius Sententiarum l. II. pars II.: Nos ipsi tunc eramus Parisiis et tamquam de re palpata testimonium perhibemus quod plures de illis articulis transierunt non consilio magistrorum, sed capitositate quorundam paucorum. — De Rubeis, Dissertatio II. De censuris quae Parisiis et Oxonii latae feruntur adversus nonnulla S. Thomae theologica et philosophica dogmata in Thomae Opera edit. Parmae, t. VII, 1274 ff. Hist. litt. XXX. 429, 552.

[10]) Schon 1286/87 heisst er unter den Pariser Theologen: qui modo melior de tota villa in omnibus reputatur, Chartul. univ. II, no. 539, p. 8 ff.

[11]) Chartul. univ. II, a. a. O.: et determinatum fuit ab eodem quod episcopi essent in parte longius saniori. — Vgl. p. 13, no. 543. — Ueber die Bewegung vgl. jetzt auch Finke, Aus den Tagen Bonifaz VIII., S. 15 ff., 18; damals bereits trat Aegidius in Beziehungen zu Benedikt Gaëtani.

hervorragendsten Theologen in Paris. Dass es auch sein Orden nicht an Anerkennung fehlen liess, ersehen wir aus mehrfachen Beschlüssen der Ordenskapitel, durch die ihm Ehrenämter übertragen und Geld für Studienzwecke zur Verfügung gestellt wurde[12]). Die höchste Auszeichnung liess ihm aber das Generalkapitel zu teil werden, das im Mai 1287 zu Florenz tagte. Es verordnete die Einführung aller Schriften, Sentenzen und Aussprüche des Bruders Aegidius, dessen Lehre die Welt erleuchte, an allen Schulen des Ordens[13]). Damit war Aegidius zur höchsten wissenschaftlichen Autorität seines Ordens erklärt und nahm innerhalb desselben eine ähnliche Stellung ein, wie Thomas bei den Dominikanern. Er wird in dem genannten Dekret zum ersten Male als Magister bezeichnet und war überhaupt der erste theologische Magister der Augustiner an der Pariser Universität. 1290 wurde ihm die provisio studii Parisiensis der Augustiner anvertraut, mit dem Recht, selbst, aus eigener Autorität, Bakkalaureen nach Paris als Sententiarier berufen zu dürfen[14]). 1292 endlich wählte ihn das Generalkapitel in Rom zum Generalprior der

---

[12]) Schon 1281 soll er zum Diffinitor, d. h. einem der vier Beiräte des Vorstehers einer Ordensprovinz, für die römische Provinz gewählt worden sein; 1283 auf dem Ordenskapitel in Rom soll er durch auf ihn geschehenen Kompromiss die Wahl des Kardinals Jakob Colonna zum Provinzial vollzogen haben; 1284 soll er selbst Provinzial geworden sein; 1290 bewilligte das Generalkapitel in Regensburg ihm 50 livres tournois zur Schuldentilgung; 1291 u. 1294 erhielt er 10 floreni auri für seinen Unterhalt. Vgl. Gandolfo p. 20 ff. Hist. litt. a. a. O. p. 430. Chartul. univ. II, p. 12, no. 542.

[13]) Chartul. univ. II, 12, no. 542: Quia venerabilis magistri nostri Egidii doctrina mundum illustrat, diffinimus et mandamus inviolabiliter observari ut opiniones, positiones et sententias scriptas et scribendas predicti magistri nostri omnes nostri ordinis lectores et studentes recipiant eisdem prebentes assensum, et eius doctrine omni qua poterunt sollicitudine — sint seduli defensores. — Sein Ehrenname wurde: doctor fundatissimus, oder auch doctor solemnis, Hist. litt. p. 426.

[14]) Chartul. univ. II, no. 566.

Augustinereremiten[15]). In dieser Stellung wirkte er namentlich für die Erweiterung der Ordensniederlassung in Paris, nicht ohne Kampf gegen den Bischof von Paris, aber unterstützt vom König[16]). Auch für die Gründung von Klöstern in England und eines Klosters in Gent war er tätig[17]). Aber schon 1295 wurde er von Bonifaz VIII. zum Erzbischof von Bourges ernannt, und zwar durch päpstliche Provision mit Zurückweisung des noch von Cölestin V. aufgestellten Kandidaten[18]). Es ist wohl glaublich, dass diese Ernennung, wie es heisst, auf den besonderen Wunsch König Philipps des Schönen erfolgt sei. Denn nicht nur zum Papste, dem er schon als Kardinal eine Schrift gewidmet hatte[19]), stand Aegidius im freundlichsten Verhältnis, sondern auch zum französischen Königshause hatte er seit langen Jahren enge Beziehungen. König Philipp III. hatte den jungen gelehrten

---

[15]) Hist. litt. p. 430.

[16]) Durch ihn wurde der grosse Augustinerkonvent am Quai des Augustins auf dem linken Seineufer gegründet, der bis zur Revolution bestand. Ueber die Streitigkeiten mit dem Bischof von Paris wegen der Erwerbung des Grundstücks vgl. Chartul. univ. II, no. 583. Hist. litt. p. 433.

[17]) Hist. litt. 433. Er widmete dafür König Eduard I. eine Uebersetzung der Analytica priora des Aristoteles; für Philipp, Sohn des Grafen Gui von Flandern, schrieb er eine Uebersetzung der Elenchi.

[18]) Hist. litt. p. 434. Unrichtig ist die hier wiederholte alte Angabe, Bonifaz habe damit quittieren wollen für seine Verteidigung durch Aegidius' Schrift De renuntiatione pape, die erst 1297 verfasst sein kann. — Ernennungsbulle: Les Registres de Boniface VIII., t. I, fasc. 1, p. 30, no. 70 (1295, April 25).

[19]) Einen Kommentar zu dem pseudo-aristotelischen Liber de causis widmete er Benedikt Gaëtani 1291, Januar 31: Hist. litt. p. 472. — Später soll er auf Anregung Bonifaz' VIII. hin folgende Schriften verfasst haben: De conversione Tartarorum (oder Capitula fidei christianae) für die Mission der Tartaren: Hist. litt. p. 434 u. 550; Isagoge s. Introductio fidei ad regem Armenie: ib. p. 434, 558; Contra expositionem Petri Joannis de Narbona (d. i. Petrus Oliva) super apocalypsim liber unus: ib. p. 556; De gratiarum actione ad Bonifatium VIII. liber unus: p. 558; sämtlich verschollen.

Augustiner zum Erzieher des Thronerben, Philipps des Schönen, bestimmt [20]), und es scheint, dass ein wirkliches Freundschaftsverhältnis zwischen Lehrer und Schüler entstand, das auch noch fortdauerte, nachdem 1285 der erst 17jährige Fürst den Thron bestiegen hatte. Die Rede freilich, mit der Aegidius auf besonderen Wunsch des Königs diesen nach seiner Krönung beim Einzug in Paris im Namen der Universität begrüsst haben soll, wird wohl als Elaborat des humanistischen Geschichtschreibers zu betrachten sein, der sie mitteilt [21]). Dagegen hatte Aegidius einige Zeit vorher für seinen Schüler, der ihn selbst freundschaftlich darum ersucht hatte [22]), einen Abriss einer fürstlichen Erziehungs- und Regierungslehre verfasst, der eines der verbreitetsten Bücher des Mittelalters geworden ist. Noch aus dem Jahre 1293 haben wir einen Beweis der königlichen Zuneigung zu Aegidius. Damals schenkte der König den Pariser Augustinern ein Grundstück, wie er es ausdrücklich in der Urkunde erwähnt, als Zeichen seiner besonderen Gunst für seinen geliebten und vertrauten Frater Aegidius von Rom [23]). Und doch finden wir wenige Jahre später den ehemaligen Erzieher und Freund nicht nur im Lager der erbittertsten Gegner des Königs wieder, sondern sehen ihn auch literarisch einen der masslosesten Angriffe auf das Königtum unternehmen, der jemals versucht worden ist.

---

[20]) Hist. litt. p. 427.

[21]) Abgedruckt von Bulaeus, Historia univ. Paris. III, p. 475 (ebenda p. 477 eine französische Uebersetzung) aus Paulus Aemilius (gest. 1529), Historia Veron. l. III. — Vgl. Hist. litt. p. 427.

[22]) De regimine principum (ed. 1473), prologus: gerichtet an Ex regia ac sanctissima prosapia oriundo suo domino speciali domino Philippo primogenito et heredi preclarissimi viri domini Philippi dei gratia illustrissimi regis francorum suus devotus frater Egidius romanus etc. — Quare sicut vestra generositas gloriosa me amicabiliter requisiuit etc. — Vgl. Bulaeus a. a. O. IV, 986; III, 671.

[23]) Chartul. univ. Paris. II, no. 583: ob favorem potissimum dilecti et familiaris nostri fratris Egidii Romani eiusdem ordinis, sacre pagine professoris.

Auch am Hofe herrschte damals grosse Erbitterung gegen ihn; denn auf ihn allein kann sich die Beschwerde beziehen, die sich in den 1302 an den Papst gesandten, von Petrus Flote inspirierten Schreiben des Klerus und des Adels findet, dass nämlich Bonifaz VIII. Erzbistümer, Bistümer und andere Pfründen an Ausländer und bisweilen verdächtige Personen gebe, die niemals ihrer Residenzpflicht nachkämen [24]). Gerade auch der letzte Vorwurf passt auf Aegidius, der tatsächlich nach seiner Ernennung zum Erzbischof sich mehr an der Kurie als in seinem Bistum aufgehalten zu haben scheint. Schon 1296 erwirkte er sich die päpstliche Erlaubnis für die Anstellung von drei Vikaren, die ihn während seiner Abwesenheit vertreten sollten, auch selbst wieder Untervikare anstellen konnten [25]). Aegidius mag also gerade in den Jahren, die dem Entscheidungskampfe vorangingen, in ein näheres persönliches Verhältnis zum Papste getreten sein. Er verfasste einige Schriften auf seine Anregung hin [26]) und verteidigte

---

[24]) Bulaeus IV, p. 19 ff. (= Dupuy pr. p. 66—71). Der Klerus berichtet, wörtlich übereinstimmend z. T. mit den französischen Baronen, ib. p. 22 ff. (Dupuy 60 ff.) über die vom König durch seinen Kanzler Flote vorgelegten, also wohl auch von diesem verfassten, Gravamina: — tam in reservationibus et ordinationibus voluntariis archiepiscopatuum, episcopatuum et collationibus beneficiorum insignium dicti regni, personis extraneis et ignotis et nonnumquam suspectis, nullo tempore residentibus in ecclesiasticis beneficiis supradictis. — Die Nutzanwendung auf Aegidius hat der Kardinal von Porto gezogen in der Antwort auf diese Beschwerden in seiner Rede (1302, Juni 24): Bene verum est, quod summus pontifex dominus noster posuit fratrem Aegidium de Roma de Ordine Augustinorum, non insisto ad eius commendationem, sed tamen vos scitis qualis clericus est, ipse est magister in theologia et fuit nutritus et educatus in regno illo. — Vgl. Kraus in der Oesterr. Vierteljahrsschr. f. kath. Theol. 1 (1862), p. 8 f.

[25]) Gallia christ. II, 77; 1296, Juli 24 ernennt Aegidius drei Vikare, 1299 ordnet er durch seine Vikare die Feier des Festes des heiligen Ludwig an. Cf. Registre de Boniface VIII., no. 1864, 1893, 3162. Hist. litt. p. 435. — Finke a. a. O. 72, n. 2.

[26]) Vgl. Anm. 19.

Bonifaz 1297 gegen seine Feinde, die Colonna. Immer mehr mag er sich mit der kurialistischen Anschauung durchdrungen haben, zu der er auch als Schüler des Thomas schon vorbereitet war. Er war gewiss auch persönlich überzeugt von der päpstlichen Machtfülle, die er in nicht mehr zu überbietender Weise in seiner Schrift darstellte. Aber vielleicht hätte er doch gezögert, seiner Anschauung seinem ehemaligen königlichen Freunde gegenüber so schroffen Ausdruck zu geben, wenn nicht auch persönliche Motive dabei mitgewirkt hätten. Hierüber freilich können wir nur Vermutungen aufstellen. Es ist sehr wahrscheinlich, dass er, seitdem er einer der ersten Kirchenfürsten Frankreichs geworden war, ebenso wie die anderen Prälaten, unter der gewaltsamen Kirchenpolitik des Königs, den Geldforderungen und Eingriffen in das kirchliche Gerichtswesen zu leiden hatte und erbittert worden war. Am Hofe aber scheint er aus seiner alten Vertrauensstellung verdrängt worden zu sein durch Gegner, die wir im Kreise der juristischen Ratgeber des Königs zu suchen haben. Denn wiederholt erklärt sich Aegidius in seinen Schriften als Gegner der Juristen, ja in seiner Regierungslehre scheint er seinen königlichen Schüler offen vor ihnen warnen zu wollen, wenn er ihnen politisches Verständnis abspricht und sie idiotae politici nennt[27]). Er hat es aber nicht verhindern können, dass Legisten wie Flote, Nogaret und andere die Führung der königlichen Politik übernahmen, also sicher seinen eigenen Einfluss verdrängten. Alles das mag zusammengewirkt haben, um aus dem ehemaligen Freund und Günstling des Königs

[27]) De regimine principum l. II, pars II, c. 8: Nam ut alibi nos dixisse meminimus omnes legiste sunt quasi quidam ideote politici. Nam sicut laici et vulgares, quia arguunt et formant rationes suas quem modum arguendi docet dyalectica, ideo ipsi quia non arguunt artificialiter et dyalectice appellantur a philosopho ideote dyalectici: Sic legiste, quia ea de quibus est politica dicunt narrative et sine ratione appellari possunt ideote politici. — Vgl. auch die Berufung auf die ratio gegenüber den Juristen: De renuntiatione papae, c. 8 (Roccaberti, Bibliotheca Pontificia Maxima II, p. 16) und c. 25, p. 63.

einen seiner schroffsten Gegner und einen extremen Anhänger des Papstes zu machen. Trotz des königlichen Verbots nahm Aegidius an der vom Papst nach Rom berufenen Synode des französischen Klerus teil[28]). Wahrscheinlich ist es allerdings, dass er bereits an der Kurie weilte, ehe das königliche Verbot erfolgte, und sie in der folgenden Zeit bis zur Katastrophe von Anagni nicht wieder verliess[29]). Wir erfahren aus den nächsten Jahren nur, dass er 1304 wieder in Rom in einer Angelegenheit seines Ordens tätig war[30]). Die Besuche der Kurie dagegen, zu denen er jedes zweite Jahr als Erzbischof verpflichtet war, hatte er 1303 und 1305 unterlassen. Der neue Papst Klemens V., ein alter Gegner des Aegidius, soll daher im Jahre 1306, als er auf seinem Zuge durch Frankreich Bourges aufsuchte, eine Abfindungssumme von 300 Pfund Gold gefordert haben, wodurch Aegidius in äusserste Armut gekommen sei[31]). Mit Philipp dem Schönen stand Aegidius damals aber wieder im besten Einvernehmen — die Templer zahlten, wie es scheint den Preis[31a]). 1308 finden wir ihn im päpstlichen Auftrage im Prozess gegen die Templer beschäftigt.

---

[28]) Dupuy, Preuves p. 86.

[29]) Für 1301 war er ohnehin wohl zur visitatio liminum verpflichtet, siehe unt. Anm. 31. — Vgl. auch Gieseler, Kirchengeschichte II, 2, § 62, n. a.

[30]) Hist. litt. p. 436. Registres de Benoît XI, col. 240, no. 326, col. 254, no. 361.

[31]) Hist. litt. a. a. O. u. XXV, p. 305. — Baluze, Vitae paparum I, 3. — Guillelmus Nang. Chronic. ad a. 1306. — Klemens V. war in Bourges 1306, März 29 bis April 7 (Lacoste, Nouvelles études sur Cl. V., 1896, p. 60).

[31a]) Ich verdanke diesen Hinweis der mir durch die freundliche Vermittlung des Herrn Prof. Stutz zugehenden gütigen Mitteilung Prof. H. Finkes, der soeben im Archiv von Barcelona u. a. den Beweis dafür gefunden hat, dass Aegidius bereits Mai 1307, im Konsistorium zu Poitiers, ganz im Fahrwasser Philipps des Schönen sich gegen die Templer wendet. Seine entsprechenden Aeusserungen in der Schrift Contra exemptos siehe Hist. litt. p. 546. Das Charakterbild Aegidius' gewinnt dadurch nicht an Unzweideutigkeit.

Das Haus der Templer in Bourges erhielt er für seinen Orden[32]). Auf dem Konzil von Vienne trat er, wie er es bereits in seiner Jugend getan hatte, energisch gegen die Exemtion der reichen Mönchsorden und der regulierten Kanoniker von der bischöflichen Jurisdiktion auf und verfasste, wie andere französische Bischöfe auch, eine eigene Schrift für diesen Zweck. Entgegnungen blieben nicht aus; besonders ein Zisterzienserabt griff Aegidius lebhaft an und warf ihm vor, dass er die Freiheiten der Bettelorden nicht bekämpft habe, sondern zu ihren Gunsten eine ungerechte Ausnahme mache[33]). Um das Wohl seines Ordens war Aegidius in der Tat andauernd besorgt. Vor allem lag ihm der Pariser Konvent am Herzen. Noch ein Jahr vor seinem Tode gedenkt er seiner glücklichen Studienzeit in Paris und seiner Liebe zu dem dortigen Augustinerkloster[34]). Er erwirkte eine erleichterte Zulassung der Ordensmitglieder zum Lehramt an der Universität, und schenkte den Pariser Augustinern ein Grundstück in der Diözese Savona in Italien zum Besten der Studierenden[35]), sowie am 19. Dezember 1316 durch Legat seine ganze Bibliothek, philosophische, theologische, juristische und andere Handschriften[36]). Am 22. Dezember 1316 starb Aegidius in Avignon und wurde in der Kirche der Augustiner in Paris beerdigt[37]).

Nicht nur durch seine Gelehrsamkeit, sondern auch durch seine Produktivität überragte Aegidius die meisten seiner Zeitgenossen. Nach dem Urteil des Humanisten Sabellicus hat seit Augustin niemand so viel theologische Schriften verfasst

---

[32]) Gallia christiana II, 77. Urkunde Aegidius' im Templerprozess: d'Achery, Spicilegium t. 10, 356. — Hist. litt. p. 439.

[33]) Hist. litt. p. 439, 545 f. über Aegidius' Schrift Contra exemptos und die Gegenschrift des Zisterzienserabts Jakob de Thermis, vgl. Raynald, Ann. eccl. t. 23, p. 567, 580.

[34]) Delisle, Le cabinet des mss. III, 247.

[35]) Chartul. univ. II, p. 144, no. 683; p. 172, no. 715, no. 716.

[36]) Chartul. univ. II, 172, no. 716 n. — Delisle a. a. O. 247. — Hist. litt. p. 439—440.

[37]) Ein Epitaph bei Bulaeus III, 672.

wie Aegidius[38]). Ist das auch rhetorische Uebertreibung, so kennen wir doch noch jetzt eine stattliche Anzahl theologischer, philosophischer und moralisch-politischer Schriften. An der Universität Paris waren bereits im Jahre 1304 nicht weniger als zwölf theologische und vierzehn philosophische Schriften im Gebrauch[39]).

Die philosophischen Traktate behandeln Schriften des Aristoteles und bekämpfen den Averroismus. Die theologischen enthalten Erklärungen biblischer Bücher und einen Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus[40]).

Unter den moralisch-politischen Schriften, mit denen wir uns allein zu beschäftigen haben, ist wohl die älteste der schon genannte Traktat De regimine principum, verfasst vor dem Tode König Philipps III., Oktober 1285[41]). In drei Teilen handelt sie in engem Anschluss an Aristoteles' Ethik, Politik und Rhetorik von der sittlichen Lebensführung des Fürsten als einzelnen Menschen, von seinem häuslichen Regiment und von der Staatsregierung. Von diesem Werke finden sich fast zahllose Handschriften in allen grossen Bibliotheken Frankreichs, Deutschlands und Englands. Seine grosse Beliebtheit im Mittelalter zeigen auch die Auszüge[42]) und vor

---

[38]) Hist. litt. p. 442.

[39]) Nach einem alten Verzeichnis zur Festsetzung der Bücherpreise, 1304, Februar 25: Chartul. univ. II, p. 107 ff., no. 642.

[40]) Das genaueste Verzeichnis sämtlicher Schriften jetzt: Hist. litt. p. 442—566. Von einer versuchten Sammlung der Werke erschien Bd. 1. Rom 1554—55, fol., bei A. Bladus.

[41]) Vgl. Hist. litt. p. 517 ff. Die Handschriften sind so zahlreich, dass es überflüssig ist, sie besonders zu nennen; man kann dreist behaupten, dass fast alle grossen Bibliotheken Europas mehrere Exemplare besitzen werden. — Im folgenden zitiere ich nach einem Exemplar der editio princeps vom Jahr 1473, ohne Ort, auf der Leipziger Universitätsbibliothek, wo auch ein Druck von 1498 sich befindet.

[42]) Z. B. schon Larcastus, De regimine principum, in mss. lat. Paris. 15966 u. 15107, nach Hauréau vermutlich von dem Sorboniker Larcastus 1299—1315 verfasst, Hist. litt. XXX, 597 f. — Eine andere Bearbeitung von Leoninus de Padua, 14./15. Jahrhundert veröffentlicht:

allem die Uebersetzungen, die mehrfach angefertigt wurden. Philipp der Schöne selbst liess eine französische Uebersetzung von dem späteren Lütticher Kanonikus Henri de Gauchi wohl kurz nach dem Erscheinen des Buches anfertigen[43]), eine italienische Uebersetzung war schon 1288 in Florenz bekannt und wurde von Dante im Convivio IV, 24 benutzt[44]); aus dem 15. Jahrhundert sind eine spanische, katalonische, portugiesische und englische[45]), auch eine niederdeutsche Uebersetzung[46]) bekannt, und selbst eine Uebersetzung ins Hebräische[47]) wird erwähnt. Gedruckt wurde das Buch schon 1473.

Die zweite, von uns wenigstens teilweise heranzuziehende Schrift ist der Traktat De renuntiatione papae[48]). Er ist eine Erwiderung auf das von den Colonna am 10. Mai 1297 erlassene Manifest, in welchem die Zulässigkeit der Abdankung eines Papstes bestritten wurde[49]).

Zeitschr. f. d. ges. Staatswissensch. 36. Bd. (1880), p. 96—114, 568—578, 673—749. Eine ähnliche von Bartholomaeus de Urbino erwähnt bei Meibom, SS. II, 162.

[43]) Darüber jetzt Hist. litt. a. a. O. 525 ff. und Nachtrag von Delisle, p. 620 über Henri de Gauchi; andere französische Uebersetzungen: p. 533 ff. Gedruckt ist die des Henri de Gauchi als: Li livres du gouvernement des rois, a XIIIth century french version of Egidio Colonna's treatise De regimine principum now first published from the Ker ms. by S. P. Molenaer. Newyork et Londres 1899.

[44]) Vgl. Kraus, Dante p. 266. Hist. litt. p. 537 nennt zwei italien. Uebers. saec. 15, nach der des Henri de Gauchi verfertigt. Gedruckt ist: Del Reggimento de' Principi volgariz. transcritto nel 1288, ed. F. Corazzini, Fir. 1858.

[45]) Hist. litt. 538 f.

[46]) Ein Bruchstück (Doppelblatt) einer niederdeutschen Handschrift saec. 14, aus dem Stadtarchiv von Rees am Niederrhein, publiziert von A. Tille, Zeitschr. f. d. ges. Staatswissensch. Bd. 57 (1901), p. 484—496.

[47]) Hist. litt. p. 537, Handschrift angeblich in Leiden.

[48]) Paris Ms. lat. 3160; eine andere in der Vaticana; gedruckt bei Roccaberti, Bibliotheca Maxima Pontificia, t. II, p. 1—64. Identisch ist wohl die von älteren Bibliographen: Apologeticum commentarium pro Bonifacio VIII. oder Apologia Bonifacii genannte Schrift: Hist. litt. 539 f., 548.

[49]) Man pflegt die Schrift vor 1295 zu datieren, vermutlich weil

Es folgt zeitlich der sogleich ausführlicher zu besprechende, lange Zeit ganz verschollene Traktat De ecclesiastica potestate.

Von kleineren hierher gehörigen Schriften wären noch zu nennen: ein kurzer Aufsatz „Quomodo reges et principes possunt possessiones et bona regni peculiaria ecclesiis elargiri", nach den Anfangsworten wahrscheinlich kurz nach Philipps des Schönen Thronbesteigung abgefasst[50]), ferner der bereits zitierte Traktat Contra exemptos sive exemptiones aus dem Jahre 1310[51]), und schliesslich eine kurze, noch später verfasste Schrift: De divina influentia in beatos, die unter der Allegorie des göttlichen Einflusses auf die Seligen und die Engel ebenfalls beweisen will, dass eine päpstliche Exemtion von der bischöflichen Jurisdiktion unstatthaft ist[52]).

Aegidius nicht als Erzbischof von Bourges bezeichnet wird. Doch ergibt sich m. E. deutlich die Benutzung der Denkschriften der Colonna vom Mai/Juni 1297, publiziert von Denifle, Archiv f. Litt.- u. Kirchengesch. d. M.A. V. (1889), 493—529. Vgl. namentlich: De renunt. c. 13, p. 55 ff. — Jetzt auch Finke a. a. O. p. 71 ff.

[50]) Gedruckt nach Hist. litt. p. 544 in der Sammlung des Bladus. Ich benutze die Handschrift der Pariser Nationalbibliothek ms. lat. 6786, membr. saec. 14, olim Colbert 6087, J. Aug. Thuanus gehörig, 8°, 44 Bll. fol. 1—15 Thomas de acquina de occultis actionibus nature; 16—18 ders. liber de iudiciis astrorum. 18′—21′ leer; fol. 22—41′ ohne Ueberschrift: Vertebatur in dubium cum reges et principes communiter in sua coronatione prestare consueuerunt iuramentum de non alienandis possessionibus nec immobilibus bonis ad suam coronam spectantibus, an prestetur huic obvia iuramento si de huiusmodi bonis aliqua ipsis ecclesiis largiantur etc. Schluss f. 41′: — et hec de quesito sufficiant et per consequens de toto libello composito per venerabilem doctorem et magistrum egydium de roma (der Name ist dick rot durchstrichen) ordinis heremitarum sanctissimi Augustini Deo gratias. Amen.

[51]) Hist. litt. p. 545, kurze Analyse; gedruckt bei Bladus. — Ms. lat. 3160 der Nationalbibliothek.

[52]) Hist. litt. 547 f. gedruckt bei Bladus.

2. Der Traktat De ecclesiastica sive de summi pontificis potestate.

Der grosse kirchenpolitische Traktat des Aegidius ist ohne Zweifel das bedeutendste Erzeugnis der kurialistischen Schriftstellerei dieser Epoche. Er ist zugleich das erste, zusammenfassende Werk dieser Art, das mit den Mitteln der thomistischen Wissenschaft die Lehre von der päpstlichen Gewalt systematisch darstellt. Der Person seines Verfassers wie seines Inhalts wegen konnte es nicht ohne Wirkung bleiben. Wir werden dieselbe bei Freund und Feind in dieser und der folgenden Periode der Publizistik wiederfinden. Schon aus diesen Gründen schien es angemessen, der Schrift, als einem Musterbeispiel einer ganzen Gattung, eine grössere Beachtung und eingehendere Besprechung zu widmen, zumal die kurzen bisher veröffentlichten Exzerpte kein rechtes Bild vom Inhalt geben und überdies schwer zugänglich sind[53]).

1. Inhaltsübersicht. In der einzigen bekannten Pariser Handschrift trägt der Traktat keine Ueberschrift. Doch ergibt sich der Titel und der Name des Verfassers aus der kurzen an Papst Bonifaz VIII. gerichteten Widmung. In demütigen Worten legt Bruder Egydius, Erzbischof von Bourges und Primas von Aquitanien, seine compilatio de ecclesiastica potestate zu den Füssen des Papstes nieder.

In drei umfängliche Teile zerfällt das Ganze: der erste

---

[53]) Ueber die benutzte Handschrift siehe alles Nähere Anhang I. — Auf die Handschrift aufmerksam gemacht hat erst Ch. Jourdain, Un ouvrage inédit de Gilles de Rome, précepteur de Philippe le Bel, Par. 1858, gr. 8°, 28 p., als Mskr. gedruckt und daher in Deutschland nicht zugänglich. Ihren Inhalt hat F. X. Kraus reproduziert und durch eigene Bemerkungen nach Einsicht der Handschrift vermehrt in dem Aufsatz · Aegidius von Rom, Oesterr. Vierteljahrsschr. f. kathol. Theol. hsg. v. Wiedemann, 1. Jahrg., Wien 1862, p. 1—33, genauer auf den Inhalt ist aber nicht eingegangen. — Hist. litt. p. 541—544, kurze Analyse. — Ueber die Verwechselung mit dem Traktate der königlichen Partei Quaestio in utramque partem, siehe unten.

(fol. 1—9′, 9 Kapitel) handelt über Wesen und Inhalt der geistlichen, insbesondere der päpstlichen Macht; der zweite (fol. 9′—38′, 15 Kapitel) erörtert genauer das Verhältnis der Kirche zu den Temporalien; der dritte (fol. 38′—57, 12 Kapitel) beschäftigt sich mit der Widerlegung etwaiger Einwürfe und gibt Erläuterungen und breite Wiederholungen des schon Gesagten.

Einleitungsweise (cap. 1) setzt der Verfasser kurz Grund und Zweck seiner Schrift auseinander. Es gelte die Unwissenheit über Dinge des Glaubens und der Moral zu zerstreuen, besonders bei denen, die selbst darüber andere unterrichten. Die Entscheidung über Fragen des Glaubens und der Sittlichkeit steht freilich beim Papst; darüber haben nicht die Doktoren Traktate zu schreiben, sondern der Papst hat sein Urteil zu fällen. Aber eben über den Umfang dieser Macht des Papstes sich Klarheit zu verschaffen, um zu wissen, was zu den Sachen des Glaubens und der Moral gehört, das hat seine Berechtigung, und das will der Verfasser nach seinen schwachen Kräften versuchen. Er sei gezwungen dabei auch ausführlich über die päpstliche Macht in den Temporalien zu reden; denn es gehöre zu den Sachen der Moral, die Laien hierüber zu unterrichten, die den Geistlichen, ihren Oberen, in den Temporalien so feindlich seien. Aus reiner Wahrheitsliebe habe er den Traktat geschrieben und ersuche deshalb alle Leser, nicht eher ein Urteil zu fällen, als bis sie das ganze Werk durchgelesen hätten.

Der Papst ist, wie zunächst ausgeführt wird, „jener geistliche Mensch, der alles richtet und von niemandem gerichtet wird“ (1. Kor. 2, 15). Denn er hat die höchste perfectio. Persönliche perfectio oder spiritualitas können allerdings auch Laien erwerben, auch wenn sie nichts von geometrischen Proportionen und logischen Spitzfindigkeiten wissen. Diese perfectio besteht nämlich nur in Reinheit des Gewissens. Aber die perfectio status, die aus iurisdictio und plenitudo potestatis besteht, hat im höchsten Grade nur der Papst. Sein Stand erhebt ihn über alle anderen, so dass niemand ihn richten

kann. Alle sind zum Fusskuss verpflichtet. Es ist anzunehmen, dass der Inhaber des vollkommensten, heiligsten Standes auch persönlich vollkommen und heilig sei: der apostolische Stuhl empfängt entweder einen Heiligen oder macht seinen Inhaber zum Heiligen (c. 2, fol. 1′—2).

Die päpstliche Gewalt erstreckt sich nicht nur über den Körper, sondern auch über den Willen der Menschen; ihre Strafen treffen unmittelbar die Seele, und jede Seele ist ihr untertan (c. 3, fol. 2′—3). Die geistliche Gewalt setzt die irdische ein und richtet sie, wenn sie nicht gut ist. Hierin stimmen Prophezeiungen des A. T. und Autoritäten zusammen mit geschichtlichen Tatsachen und mit der Weltordnung und allgemeinen Hierarchie der Gewalten überhaupt (c. 4, fol. 3—3′).

Die höhere Würde der geistlichen Macht aber wird bezeugt: 1. durch die Zehnten, welche die weltliche Gewalt an die geistliche zu zahlen hat als Zeichen der propria servitus gegenüber Gott; 2. durch die Weihe und Salbung der Könige durch die Priester; 3. weil es überhaupt keine wahre Königsgewalt gibt noch gegeben hat, die nicht entweder durch das Priestertum eingesetzt worden oder mit priesterlicher Gewalt in einer Person verbunden gewesen wäre oder nachträgliche Sanktion durch das Priestertum erhalten hätte. Möchten doch die Könige bekennen, dass sie vom Priestertum eingesetzt worden wären! 4. Dasselbe lehrt die Betrachtung der allgemeinen Weltregierung, deren Abbild die Regierung der ecclesia sein soll (c. 5, fol. 3′—4′).

Auch zeitlich geht die geistliche Gewalt der weltlichen voran. Nur dem Namen nach war vielleicht das Königtum eher vorhanden, nicht der Sache nach. Als erster König wird Nimrod genannt; wirkliche Priester aber waren schon Noah, ja Abel und Adam (c. 6, fol. 4′—6).

Wie der Mensch aus Leib und Seele besteht und doppelter Nahrung bedarf, der leiblichen und der geistlichen, so muss es auch zwei Gewalten geben, beide von Gott eingesetzt. Wie Leib und Seele voneinander geschieden doch eine körper-

liche Einheit bilden, so verhalten sich die geistliche und die weltliche Gewalt zueinander. In den Zeiten des A. T. waren beide sogar bisweilen in einer Person vereinigt; der höheren Würde des Priestertums geziemt das aber nicht (c. 7, fol. 6—7′). Dennoch hat der Papst beide Schwerter, das weltliche aber nicht ad usum, sondern ad nutum, weil dies die vollkommenere und würdigere Art ist. Dies ist die allgemeine Ansicht der Doktoren, z. B. des heiligen Bernhard (de consideratione l. IV, c. 3). Die weltlichen Fürsten mögen sich also nicht überheben wegen ihres Besitzes der weltlichen Gewalt und ihrer Herrschaft über die Temporalien. Denn die Kirche besitzt dieselbe in hervorragenderer Weise. Der Beweis wird aus dem A. T. erbracht (c. 8, fol. 7′—8′). Dass aber die Gewalt ad nutum die höhere ist, wird aus dem Wesen und Zweck der geistlichen Gewalt und aus dem Wesen der weltlichen Gewalt erklärt (c. 9, fol. 8′—9).

Im nun folgenden zweiten und wichtigsten Teile des Werks wird zuerst bewiesen, dass die Kirche und die Geistlichen überhaupt weltliche Güter besitzen dürfen, trotz des scheinbaren Widerspruchs der Stellen Lc. 10, 4 und Num. 18, 20—21. Selbst ein Geistlicher, der das Armutsgelübde abgelegt hat, darf ja, wenn er Bischof einer Kirche wird, die Herrschaft über deren weltlichen Besitz ausüben. Nur die sollicitudo, die Sorge und Mühe um den weltlichen Besitz, soll von den Geistlichen genommen werden, sie kommt den Laien zu, das dominium aber den Geistlichen. Es ist ein opus supererogationis, wenn jemand überhaupt persönliches Eigentum verschmäht; aber Besitz als Besitz der Kirche schadet der perfectio nicht (c. 1, fol. 9′—10).

Aus ganz besonderen Zweckmässigkeitsgründen hat der Herr zeitweilig seinen Aposteln Besitzlosigkeit geboten, nicht für alle Zeiten. Im A. T. aber werden, trotz Num. 18, 20, später Num. 35, 2 ff. den Leviten sogar ganze Städte eingeräumt. In der Gegenwart vollends ist weltlicher Besitz den Geistlichen erlaubt und wünschenswert, damit die Kirche von den Laien nicht gering geachtet werde (c. 2 und 3, fol. 10′—13).

„Nun beabsichtigen wir zu erklären, dass alle Temporalien sub dominio et potestate ecclesie stehen, und gedenken damit nicht den Fürsten ihre Rechte zu entziehen, sondern eher zu erhalten.“ Nur dazu ist der Traktat verfasst. Vierfach wird der Beweis für den obigen Satz erbracht: 1. Die Temporalien sind nur da zum Dienst der Spiritualien. 2. Wie der Körper über die Temporalien, die Seele über den Körper gebietet, so gebietet der Papst über alles, Seele, Leib und Gut. 3. In der Natur dient immer das Unvollkommenere dem Vollkommeneren; die irdische, königliche Macht gebietet über Körper und Temporalien, folglich die geistliche über die königliche und über Körper und Temporalien. 4. Von allem weltlichen Gut ist der Kirche der Zins zu zahlen; wie kann man also leugnen, dass alles weltliche Gut unter der Herrschaft der Kirche stehe? (c. 4, fol. 13—14′.)

Die Ansicht, dass beide Gewalten gleichermassen unmittelbar von Gott stammen, ist falsch. Die königliche ist nur durch die Vermittelung (per) und von (ab) der geistlichen Gewalt eingesetzt; Beispiele aus dem A. T.: Moses und die Richter, Samuel und Saul. Selbst wenn aber beide unmittelbar von Gott wären, wie Leib und Seele, müsste die weltliche Gewalt der geistlichen untertänig sein, wie ja auch Leib und Seele nur dann eine Person, einen Menschen machen, wenn der Leib der Seele gehorcht. Auch die translatio imperii zeigt dieses Abhängigkeitsverhältnis der weltlichen Gewalt. Infolgedessen stehen aber auch die Temporalien unter dem dominium der geistlichen Gewalt (c. 5, fol. 14′—16).

Dasselbe ergibt sich aus dem Wesen der weltlichen Gewalt als partikulare und nur vorbereitende, dem Endziel fernerstehende Macht, die nicht zur Erlangung der Seligkeit nötig ist, eher daran hindert. Die Kirche ist dagegen die universale, vollendende, zum Endziel führende Gewalt, der jeder Christ sich und das Seine unterwerfen muss. Alle Organe und Mittel der weltlichen Gewalt sind nach dem Willen der Kirche zu ordnen. „Oeffne die Augen und siehe hin, frage die Kräfte

der Natur und sie werden es dir verkündigen!“ (c. 6, fol. 16 bis 19.)

Es wird ferner bewiesen, dass niemand ein wirkliches Erb- oder Eigentumsrecht ohne die Kirche haben kann, ohne getauft zu sein. Kein Mensch kann einen Acker oder Weinberg oder sonst etwas besitzen, ausser durch die Kirche. Denn es gibt nach Augustin (de civitate Dei II, c. 22) keine wahre Gerechtigkeit und also keinen wahren Staat, wo nicht Christus der Gründer und Leiter ist und die heilige Mutter Kirche verehrt wird. Die Kirche hat das universale Obereigentum an allen Besitzungen, die Gläubigen aber das partikulare Untereigentum (c. 7, fol. 19—20′). Durch die Sünde aber wird jedes Besitzrecht verwirkt; erst Tauf- und Busssakrament, die die Kirche verwaltet, machen wieder würdig zum Besitz. Der Kirche also verdanken wir alles, was wir haben (c. 8, fol. 20′—22).

Darüber, ob alle Gewalt, auch die der Ungerechten, von Gott stamme, sind die Autoritäten (Bibel und Kirchenväter) verschiedener Meinung. Man muss aber unterscheiden zwischen der Gewalt, die immer ein Gut, also von Gott ist, und dem Gebrauch der Gewalt, der auch nicht gut sein kann. Ferner ist zwar alle Gewalt von Gott zugelassen, aber nicht alle Gewalt von Gott angeordnet. „Angenommen du bist Fürst, bist König und hast diese grosse Gewalt von Gott, so musst du um so mehr Gott untertan sein.“ Böse Regenten lässt Gott aber zu entweder wegen der Sünden des Volks oder so, wie er ja auch den Bösen ihre Gliedmassen, ihre Fähigkeiten, ihren Reichtum ebenso lässt, wie den Guten (c. 9, fol. 22′—23′).

Im folgenden wird nun genauer die Art des dominium der Kirche in den Temporalien untersucht, auf Grund der Unterscheidung des Hugo von St. Viktor von dominium utile und dominium potestativum. Beide Arten übt die Kirche universal aus. Die geistliche Macht, die alles Geistige säet und über alles Geistige urteilt, kann deshalb auch von allem Weltlichen ernten und über alles Weltliche richten. Wie der

Arzt sich um die Nahrung und Kleidung seines Patienten kümmern muss, so erst recht der Papst, dass jedem das Seine werde, damit die geistige Gesundheit erhalten bleibe.

Die Pflege der Gerechtigkeit und die Handhabung und Prüfung der Gesetze ist Sache des Papstes. Die weltliche Macht hat dieselben Rechte an den Temporalien nur partikular, nicht universal, unter der Oberhoheit der geistlichen Gewalt und gegen Zinszahlung. Alle Gläubigen können überhaupt keine anderen, keine totalen Herrschaftsrechte haben, weil sie immer zins- und tributpflichtige Untertanen der Kirche bleiben müssen (c. 10, fol. 23′—26′). Sie sind deshalb aber nicht schlechter gestellt als die Ungläubigen: denn diese sind überhaupt jedes Eigentums unwürdig (c. 11, f. 26′—27′). Diese allgemeine Oberhoheit der Kirche ist also eine Wirkung der Sakramente, vor allem des Taufsakraments.

Aegidius hält es hier für nötig, seine Breite und die vielfachen Wiederholungen zu entschuldigen; der Traktat sei aber bestimmt, alle Gläubigen, das ganze christliche Volk zu belehren, auch die geistig Schwachen, denen alles möglichst klar und mundgerecht gemacht werden müsse.

Auch das nächste Kapitel enthält nur neue Beweise für die eben vorgetragene Lehre vom dominium der Kirche über die Temporalien. Es wird bestätigt durch die Art der kirchlichen, besonders der päpstlichen Urteilsfällung, denn das päpstliche Urteil ist entscheidend, autoritativ und nicht nur beratend; und ferner durch die Folgen der kirchlichen Binde- und Lösegewalt, die sich ganz allgemein auf alle erstreckt und vermittels der Exkommunikation den ganzen Rechtszustand aufheben kann, alle Gesetze, Verträge, Eigentum, Ehe, Erbrecht annulliert (c. 12, fol. 27′—30).

Könnte man aus dieser Lehre schliessen, dass überhaupt nur ein Schwert, nur die geistliche Gewalt nötig sei, so beweist dagegen Aegidius mit vielen Wiederholungen, dass es zwei Schwerter geben müsse, dass das weltliche Schwert nicht überflüssig sei. Die geistliche Gewalt vermag zwar alles allein,

aber manches ziemt sich nicht für sie, wie die Blutgerichtsbarkeit und die Bemühung um geringfügige weltliche Händel. Dafür und damit die Laien sich nicht ganz verachtet sähen, ist das weltliche Regiment eingesetzt (c. 13, 14, fol. 30—37′). Das folgende Kapitel gibt eine Erläuterung zur Deutung der Stelle Lc. 22, 38 und Joh. 18, 10—11 über die Schwerter, in der Aegidius etwas von Bernhard abweicht (c. 14, fol. 38—38′).

Im folgenden dritten Teil des Traktats handelt es sich darum, etwaige Einwendungen, die gemacht werden könnten oder gemacht worden sind, zu beseitigen und dabei einige der vorgetragenen Lehren noch näher zu erklären. Von vornherein aber verwahrt sich der Autor gegen einen Streit um Worte, weil er etwa nicht überall dasselbe Wort für dieselbe Sache angewendet habe. Es genüge, wenn nur die sachliche Wahrheit dem Leser klar werde.

Zunächst beseitigt er die Zweifel, die über das Appellationsrecht vom weltlichen Richter an den Papst bestehen könnten. Dem kirchlichen dominium in temporalibus scheint die Dekretale Alexanders III. c. 7, X (2, 28) zu widersprechen, wonach eine solche Appellation nicht de rigore iuris ist. Die Streitfrage ist hervorgegangen aus der falschen Anschauung gewisser Juristen über den Ursprung der beiden Gewalten, die bereits I, c. 6 zurückgewiesen worden ist (c. 1, fol. 38′—40′).

Die Kirche als Herrin der Temporalien übt nur ihr gutes Recht aus, wenn sie über die Temporalien zu Gericht sitzt; sie beeinträchtigt dadurch keineswegs die weltliche Jurisdiktion. In der ecclesia militans gibt es nur eine Quelle der plenitudo potestatis. Die Kirche setzt die Fürsten ein und ab, weiht und approbiert sie. Der Papst gleicht der Sonne in seiner Regierung der Kirche; er erhält und fördert alles in seinem Stande und lässt, wie Gott allen Kreaturen, jedem eigene Bewegungsfreiheit, ausser in besonderen Fällen (c. 2, fol. 40′—42′). Er ist der ordentliche Richter in jedem geistlichen Forum, in geistlichen Sachen kann also ohne Unterschied an ihn appel-

liert werden. In die weltliche Jurisdiktion aber mischt er sich nur casualiter, wie Innozenz III. in der Dekretale Per Venerabilem (c. 13, X, 4, 17) sagt. So wäre also auch der Kanon Alexanders III. zu verstehen. Freilich kann kein Papst seinem Nachfolger ein Präjudiz machen (c. 3, 4, fol. 43—45′).

Die geistliche Gewalt übt nun direkt die weltliche Jurisdiktion aus, wenn weltliche Dinge Annexe von geistlichen sind oder umgekehrt. Dahin gehören z. B. Mitgifts-, Erbschafts- und Besitzangelegenheiten. Ferner alle Prozesse, die ein Moment des Verbrechens oder der Sünde enthalten. „Es ist klar," setzt Aegidius hinzu, „dass diese Bedingung so weit und allgemein ist, dass sie alle Streitigkeiten über allerhand Temporalien umfasst" (c. 5, fol. 46—47′). Insbesondere kommt der Kirche zu die Erhaltung des Friedens und Beseitigung der Kriege, und die Bestrafung des Bruchs der eidlich beschworenen Friedensverträge (c. 6, fol. 48 bis 49). Eine Reihe weiterer Spezialfälle des kirchlichen gerichtlichen Eingreifens, die wir später genauer besprechen werden, zählen die beiden nächsten Kapitel auf (c. 7, 8, fol. 49′—52).

Im Papst ruht die Fülle der Macht, das ganze Können der Kirche. Er könnte ohne alle Mittelglieder wirken, z. B. alle Kirchen selbst providieren. Aber wie Gott nach den Naturgesetzen sich richtet, so soll der Papst nach gewissen Gesetzen die Kirche regieren. Aber seine Macht ist höher als die der himmlischen Sphäre, mit der sie aber manche Aehnlichkeit hat (c. 9, 10, fol. 52′—54′).

Zum Schlusse beweist Aegidius noch, dass es trotz des dominium in temporalibus und der plenitudo potestatis, kraft deren die Kirche alle Temporalien besitzt, doch möglich ist, dass sie Temporalien von Gläubigen zum Geschenk erhalte (c. 11, fol. 54′—56).

Auf den Papst wird das Wort Sap. 11, 22 angewendet: Du hast alles geordnet mit Mass, Zahl und Gewicht. Denn die päpstliche Macht ist unmessbar, unzählbar, über alle Christen, und unwägbar, insofern er absolvieren kann ohne

Rücksicht auf die Schwere der Sünden. Aegidius schliesst mit einer drohenden Mahnung: „Höre ein jeder das Schlusswort: Fürchte die Kirche und beobachte ihre Gebote, d. h. jeder Mensch ist dazu bestimmt, die Kirche oder den Papst, der Kirche genannt werden kann, zu fürchten und seine Gebote zu beobachten. Denn seine Macht ist geistlich, himmlisch und göttlich, sie ist ohne Mass, Zahl und Gewicht“ (c. 12, fol. 56′—57).

3. Die Anschauungen des Aegidius über Kirche und Staat.

Versuchen wir, nachdem wir uns über den Inhalt des kirchenpolitischen Hauptwerks orientiert haben, nunmehr die einzelnen Lehren des Aegidius über Kirche und Staat im Zusammenhang zu betrachten. Da aber der eben besprochene Traktat seinem Zwecke entsprechend das staatliche Element ganz zurücktreten lässt, so werden wir, um die Staatsanschauung des Aegidius genauer kennen zu lernen, uns an sein zweites politisches Werk, die Schrift De regimine principum zu wenden haben. Erst mit Hilfe dieser Ergänzung sind wir im stande, uns ein annähernd vollständiges Bild von der Stellung des Aegidius zu den politischen Problemen seiner Zeit zu bilden. Denn jeder der beiden Traktate zeigt den Autor nur von einer Seite: der kirchenpolitische lässt nur den schroffen, tendenziösen Kurialisten und augustinisch-thomistischen Theologen erkennen, der andere dagegen lehrt, dass es auch für rein weltliche, staatspolitische Fragen dem Erzieher des französischen Thronerben nicht an Verständnis fehlte, und er hierin nicht nur eifriger Aristoteliker war, sondern bisweilen selbständige Auffassungen entwickelte. Die beiden ganz entgegengesetzten Gesichtspunkte, von denen aus die zwei Schriften geschrieben sind, veranschaulichen gut die grossen Gegensätze, die damals oft unvermittelt in der Weltanschauung zu Tage treten, den Zwiespalt zwischen der alten Kirchenlehre und der neuen weltlichen Wissenschaft, den auch Thomas nur zu verhüllen, nicht zu beseitigen vermocht hatte.

a) Die Kirche und ihr Verhältnis zum Staate.

1. Ursprung und Ordnung der Gewalten.

Die Regierungsgewalt überhaupt, die Gewalt aller geistlichen und weltlichen Obrigkeiten ist nach Aegidius de eccl. pot. II, 6 eine der vier Arten von Potenzen, die es gibt; das sind die Naturkräfte (virtutes naturales), die artes, d. h. die technischen Fertigkeiten aller Art, die Wissenschaften und die principatus spirituales und materiales. Neben dieser aristotelisch-thomistischen Ableitung, wonach also die kirchlich-staatliche Gewalt als integrierender Teil der natürlichen Weltordnung erscheint, steht der alte Satz Röm. 13, 1: alle obrigkeitliche Gewalt ist direkt von Gott (II, c. 9). Aber Aegidius übt Kritik an diesem Satze, stellt ihm Osea 8, 4 gegenüber und weist auf die Widersprüche zwischen den Erklärern Gregor und Augustin hin, von denen der erstere auch nicht von Gott stammende Gewalten anzunehmen scheine. Er hilft sich, echt scholastisch, durch eine doppelte Begriffsspaltung und unterscheidet zwischen dem usus potestatis und der potestas an sich, zwischen potestas a deo permissa und a deo iussa. An sich ist die Gewalt ein Gut und daher von Gott, auch wenn der Gebrauch der Gewalt schlecht ist; in diesem Falle ist sie nur von Gott nicht angeordnet, sondern nur zugelassen. So kann man zwar sagen, dass alle Gewalt von Gott stamme, auf ihn zurückgehe: aber deshalb sind die einzelnen, in der Welt realisierten Gewalten doch nicht alle „von Gott“ so, wie sie sind.

Ausführlicher und deutlicher spricht Aegidius über Ursprung und Wesen aller politischen Gewalten, besonders des Papsttums, in der Schrift De renuntiatione papae. Die Colonna und anderen Gegner der Abdankung Cölestins V. hatten alle ihre Argumente auf den obersten Grundsatz gestützt, dass alle Gewalt von Gott sei, also auch von ihm allein genommen werden könne. In dieser Allgemeinheit ist der Satz nach

Aegidius nicht richtig: man muss vielmehr unterscheiden, ob etwas schlechthin, unmittelbar von Gott ist, oder erst durch cooperatio der Kreaturen. Die politischen Gewalten in Kirche und Staat nun sind erst durch cooperatio humana entstanden. Formal ist zwar die Gewalt nur von Gott; dass es überhaupt solche Gewalten gibt und eine Ordnung derselben, wonach immer das Niedere vom Höheren regiert wird, das ist göttliches Gesetz (c. 5, 11)[54]. Aber materiell, insofern der oder jener Mensch diese oder jene Gewalt erhält, wirken die Menschen mit. Dazu ist ein Wahlakt erforderlich, denn erst durch den consensus der Wähler und den assensus des Gewählten wird in concreto die obrigkeitliche Gewalt begründet unter den Menschen[55]. Mit anderen Worten bezeichnet Aegidius den Unterschied so, dass nur der ordo von Gott selbst stamme, nicht von Menschen gegeben oder genommen werden könne, wohl aber die iurisdictio[56]. Diese beiden Seiten sind an allen obrigkeitlichen Gewalten zu unterscheiden, nicht nur an den kirchlichen. Der ordo ist die transzendente göttliche Grundlage des obrigkeitlichen Charakters, der allein den Handlungen der Obrigkeit Wirkung verschafft, wie z. B. der character indelebilis des Priesters; die iurisdictio ist die materielle Gewalt, die allein von menschlicher Uebertragung herrührt. Sie wird begründet durch die allgemeine Zustimmung der Wähler. Zwar ist es in der Natur begründet, nach Aristoteles, dass die Verständigeren und Betriebsameren, dass die Menschen über die Tiere, die Männer über die Frauen herrschen; aber zur Ergänzung und Vollendung dieses natürlichen Verhältnisses ist der consensus hominum erforderlich[57]. Es ist leicht zu

[54]) Roccaberti, Bibl. Max. Pont. II, p. 7 u. 34.

[55]) Ebend. p. 41, c. 16.

[56]) a. a. O. p. 41, c. 24, p. 58. Vgl. auch die von Kraus a. a. O. p. 32 aus dem Kommentar zu den Sentenzen zitierte Stelle: Alle Gewalt ist nur generaliter et in quantum ordo est von Gott, ein Recht daran wird nur durch den einstimmigen Willen des Volks erworben.

[57]) Roccaberti a. a. O. p. 41. Die Stelle des Aristoteles: I. Polit. c. 2.

sehen, dass in diesen Lehren zwei Gedankenreihen verschiedenen Ursprungs miteinander verschmolzen sind. Die alte, biblische und kirchliche Auffassung vom unmittelbar göttlichen Ursprung der obrigkeitlichen Gewalt wird zurückgedrängt von der auf aristotelischen und naturrechtlichen Elementen ruhenden Theorie von der menschlichen Einsetzung der Obrigkeiten auf Grund des Rechts der Gesamtheit. Das ganze Gebiet der wirklich existierenden Gewalten, nicht nur der staatlichen, sondern auch der kirchlichen, erhält seine Ordnung durch das menschliche Recht der souveränen Gesamtheit[58]). Eben das ist vor allem wichtig, dass gerade das Papsttum unter diesem Gesichtspunkt einer auf dem Grunde des Naturrechts und der Volkssouveränität ruhenden Einrichtung betrachtet wird und hierin völlig in gleiche Linie gestellt wird mit den weltlichen Gewalten. Zwar ist Aegidius weit davon entfernt, den päpstlichen Primat selbst als menschliche Institution zu betrachten, ebensowenig wie die Hierarchie der übrigen Gewalten. Aber der einzelne Papst erhält seine obrigkeitliche Gewalt, seine iurisdictio, nur durch den consensus hominum.

Aegidius unterscheidet somit auf das strengste die Einsetzung der jeweiligen Obrigkeit, die nur auf dem menschlichen, allgemeinen Rechte der Gesamtheit beruht, von dem transzendenten, rein göttlichen Ursprunge der Gewalten und ihrer Hierarchie.

In der letzten Hinsicht lässt er durchaus den allgemeinen mittelalterlichen Gedanken eines das ganze Universum durchdringenden Organismus, eines harmonischen und monarchisch geordneten und gegliederten Ganzen erkennen, das auf dem einen Prinzip Gott ruht[59]). Im Anschluss vor allem an die Schriften Pseudo-Dionys' des Areopagiten über die himmlische und die kirchliche Hierarchie und an Augustin wird dieses

---

[58]) Vgl. Gierke, Deutsches Genossenschaftsrecht, Band III, p. 568 ff., 582.

[59]) Vgl. auch De renuntiatione c. 11 a. a. O. p. 34. De reg. princ. III, 2, c. 3.

Weltbild dargestellt. Die irdische Ordnung ist nur ein Abbild der himmlischen: das Körperliche wird immer vom Geistigen, das Niedere vom Höheren regiert (de eccl. pot. fol. 41′, 4 und 4′). Die Ordnung des Universums müssen wir auf Erden nachahmen. Gott, der Lenker der ganzen machina mundi, lenkt ebenso auch seine ecclesia, die in sich die allgemeine Ordnung widerspiegeln soll. Alle Ordnung überhaupt, die principatus unter den Menschen, wie den Engeln und Dämonen besteht nur für die electi; wenn die Welt mit electi erfüllt sein wird am Ende der Zeiten, dann wird auch alle praelatio aufhören (fol. 33 und 33′)[60]. Mehr aber noch als die Engel bedürfen die Menschen für ihr Wohl einer genau abgestuften Ordnung der Gewalten. Zunächst muss es auf Erden zwei Gewalten geben, zwei Schwerter, nicht bloss eines, aber auch nicht mehr als zwei. Jede dieser beiden Gewalten ist aber wieder in sich hierarchisch geordnet und zwar jede in drei Stufen, die wieder ihre Unterstufen haben. Die geistliche Hierarchie gliedert sich in den Papst mit den Kardinälen, die praelati in foro publico und die praelati in foro conscientiae. Entsprechend wäre nach Aegidius auch die weltliche Gewalt zu gliedern, unter einem Kaiser, der zusammen mit den Königen, Fürsten und Herzögen die erste Stufe einnehmen soll (fol. 34—35).

Neben dieser kirchlichen, auf die Triadeneinteilung des Pseudo-Dionys zurückgehenden Gliederung[61] findet sich eine andere, die ihr Vorbild in den von den Legisten aufgestellten Schemata der territorialen Verbände findet[62]. Aegidius unterscheidet sechs Arten menschlicher Gemeinschaften: domus, vicus, civitas, provincia, regnum und communitas totius mundi

---

[60]) Auch De renunt. c. 16, p. 43: Der principatus ist propter directionem et exercitationem electorum.

[61]) Vgl. Ps. Dionys, De angelica hierarchia 1, 2. 7—9. — Vgl. Ueberweg-Heinze, Grundriss d. Gesch. d. Philos. II[8], (1898), p. 139. Hauck-Herzog, Realenzykl. IV[3], p. 694.

[62]) Vgl. Gierke III, 356.

oder totius orbis. Ihnen parallel läuft die Abstufung der kirchlichen Hierarchie in Pfarrklerus, Bischöfe, Erzbischöfe, Patriarchen und den Papst.

Diese beiden Hierarchien, die die ganze Erde umspannen, sind aber nicht einander koordiniert, sondern die weltliche ist in allen Stücken der geistlichen untergeordnet, nicht nur in allen geistlichen Beziehungen, sondern auch in den Temporalien. Auch das ist nur eine Folge der allgemeinen Weltordnung, die auf dem Prinzip der Einheit und der monarchischen Regierung der verschiedenen Teile beruht[63]). Auf Erden ist die Kirche die Verwalterin dieser monarchischen Gewalt. Die weltliche Gewalt ist zwar nötig, aber nur, wenn sie ein- und untergeordnet ist der Kirche. Die monarchische Tendenz erscheint nun bei Aegidius bis zum extremen Absolutismus zugespitzt, wenn er tatsächlich den Papst mit der Kirche identifiziert: papa, qui potest dici ecclesia (fol. 57). Ein selbständiger Begriff der Kirche neben dem Papste ist, wenigstens in der Schrift De ecclesiastica sive de summi pontificis potestate, wie schon der Titel andeutet, nicht vorhanden. Die Lehre von der Kirche ist die Lehre von der päpstlichen Gewalt.

2. Die Lehre vom Papsttum.

Der Papst hat die plenitudo potestatis[64]), d. h. in ihm ruht potentiell die ganze Macht der Kirche. Mit Gott allein teilt er das Vermögen, ohne Zwischenglieder, ohne sekundäre Ursachen alles zu vermögen. Alle Ordnungen und Einrichtungen der Kirche wurzeln in ihm, er könnte z. B. jeder Kirche ohne Wahl des Kapitels direkt ihren Vorsteher geben. Seine Macht ist eine unmittelbare Abzweigung der göttlichen Allmacht, sogar den Himmelskräften darin überlegen, dass sie

[63]) De reg. princ. III, 2, c. 3. — Gierke III, 515 f. n. 3, 519 f.

[64]) Ueber die Anwendung und Ausbildung dieses Begriffs durch Innozenz III. vgl. Gieseler, Kirchengeschichte II, 2, § 61, Note c. — Gierke III, p. 566, n. 131.

ohne secunda causa wirken kann (fol. 52′, 53). Der Papst steht in demselben Verhältnis zur Kirche, zu den Gläubigen, wie Gott zur Schöpfung überhaupt. Er ist wie die Sonne, die gleichmässig über allem strahlt, alles erhält und fördert, nichts in seiner Tätigkeit hemmt (fol. 42′).

Ist die Macht des Papstes aber auch absolut, zügellos und über alles Recht erhaben, so soll er doch selbst sich Zügel anlegen, d. h. nach seinem eigenen, von ihm gegebenen Rechte die Kirche regieren, wie ja Gott selbst sich nach den Naturgesetzen richtet (fol. 42′, 52′).

Der Papst ist die Quelle alles Rechts, alle Gesetzgebung und -anwendung geht von ihm aus oder bedarf wenigstens seiner Bestätigung. Seinen Nachfolgern kann er freilich nicht präjudizieren, denn jeder Papst steht über allen Gesetzen (fol. 25′, 45, 51, 51′). Er ist der höchste Richter, der selbst nur von Gott gerichtet werden kann. Er ist heilig und die alleinige und unfehlbare Autorität in Sachen des Glaubens und der Moral (fol. 1—2).

Der Gehorsam, den ihm jede Seele schuldet, kann weit weniger jemals in Zweifel gezogen werden, als der gegenüber der weltlichen Gewalt. Der Ungehorsame aber hätte leiblichen und geistigen Tod zu erwarten (fol. 2′). Denn per excellentiam hat der Papst beide Schwerter in seiner Gewalt; und wenn er das weltliche Schwert nur ad nutum besitzt, so ist das gerade die vollkommenere und schicklichere Art. Es ist eine notwendige Folge seiner Gewalt über die menschlichen Seelen[65]), dass er auch über Körper und äussere Güter der Menschen gebietet. Er besitzt im corpus mysticum die geistliche Herrschaft, folglich auch die weltliche. Wie die Seele zum Leibe, verhält sich der Papst zur weltlichen Gewalt. Er steht über Reichen und Völkern, setzt die Könige ein und

[65]) Diese Gewalt hat er nur während des irdischen Lebens des Menschen; nach der Trennung der Seele vom Leibe erlischt die päpstliche Gewalt; doch kann er durch Gebet sie aus dem Fegefeuer befreien: fol. 15′.

ab, wenn sie nicht gut sind, wie z. B. die translatio imperii lehrt.

Diese päpstliche Macht ist unveränderlich. So wie sie von Christus auf Petrus übertragen wurde, ist sie in jedem einzelnen Papste vorhanden und stirbt nicht mit dem Papste. Sie bleibt erhalten auch in einer multitudo, nämlich in der römischen Kirche oder im Kardinalskolleg oder vielleicht auch in der ecclesia der multitudo fidelium (de renunt. c. 10, p. 26).

Dagegen kann der jeweilige Papst aus gewissen Gründen freiwillig auf seine Gewalt verzichten. Zu diesem Schlusse gelangt Aegidius einmal auf Grund seiner Unterscheidung von ordo und iurisdictio an jeder Gewalt. Das Papsttum ist kein besonderer ordo, hat keinen character, der höher wäre als der episkopale; dagegen besitzt es wohl eine höhere und die höchste iurisdictio[66]). Es gibt nämlich nur zwei Stufen des character indelebilis, die unvollkommene des Priesters und die vollkommene des Bischofs, aber vier Grade der bischöflichen Jurisdiktion: Bischof, Erzbischof, Primas und Papst. Das sind aber nur Aemter und Würden, deren Kompetenzen allein durch die räumliche Grösse des Amtssprengels sich voneinander unterscheiden. Das Papsttum ist die höchste Stufe, weil sein Amtsbezirk die ganze Welt ist. Die Funktionen der potestas iurisdictionis können aber an andere, auch an ein Kollegium, von ihrem Inhaber übertragen werden[67]). Der Papst könnte z. B. alle seine Sonderrechte übertragen, die Verteilung der Pfründen und Würden, die Entscheidung von Prozessen; auch die Entscheidung von Glaubensfragen könnte eine multitudo sapientum übernehmen[68]). Als blosse Jurisdiktionsgewalt kann die päpstliche Gewalt aber auch im ganzen bei Lebzeiten des Inhabers

[66]) Vgl. De renuntiatione c. 10, p. 21—32.

[67]) a. a. O. p. 26 oben; p. 27: ea quae sunt papae etiam vivente papa possunt committi aliis qui non sunt papa.

[68]) p. 27: Verum quia congregata aliqua multitudine sapientum posset eis illius questionis decisionem committere, consequens est, quod ea quae potest papa, committi possunt his qui non sunt papa.

auf einen anderen durch Uebertragung und freiwilligen Verzicht des bisherigen Papstes übergehen. Denn alles, was unter Mitwirkung von Menschen entsteht, kann auch durch deren Mitwirkung wieder beseitigt werden[69]). Die potestas iurisdictionis des Papstes aber als obrigkeitliche Gewalt wird durch Wahl mit Zustimmung des Gewählten auf diesen übertragen, folglich kann sie auch durch übereinstimmenden Beschluss des Papstes und seiner Wähler wieder aufgehoben werden, d. h. der Papst kann freiwillig abdanken. Das Papsttum selbst kann in dieser Weise nie aufgehoben werden, denn es ist ein Bestandteil der von Gott gesetzten Ordnung der Gewalten[70]). Aber der einzelne, jeweilige Inhaber der Gewalt kann verzichten, vielleicht sogar gegen die Zustimmung seiner Wähler[71]). Denn das Zusammenwirken von consensus der Wähler und assensus des Gewählten ist nur für die Uebernahme der Gewalt nötig, nicht für die Abdankung: facilior est destructio quam constructio[72]). Ein gefährlicher Satz, wenn auch Aegidius ausdrücklich betont, dass das Wesentliche die freiwillige Willenserklärung des Papstes sei, nicht etwa die der Wähler, dass also nur eine freiwillige Verzichtleistung, nicht eine Absetzung des Papstes möglich sei, da der Papst von keinem Menschen gerichtet werden könne[73]). Das ist aber eine willkürliche Einschränkung, da er vorher ganz allgemein den Satz gelten lässt, wie per consensum hominum jemand zum Amt gelangt, so kann er per consensum hominum zur Abdankung gezwungen oder abgesetzt werden[74]). Es ist eine Inkonsequenz, wenn Aegidius das Papsttum von dieser Regel aus-

---

[69]) c. 5, p. 7; c. 11, p. 34; c. 16, p. 41.

[70]) c. 11, p. 34.

[71]) c. 5, p. 9.

[72]) c. 24, p. 62; vgl. c. 5, p. 9.

[73]) c. 8, p. 16; c. 15, p. 39 f.; c. 24, p. 60.

[74]) c. 16, p. 41: Et sicut per consensum hominum perficitur et completur ut quis aliis praeficiatur, sic per consensum hominum contrario modo factum fieri potest, quod praefectus cedat vel quod etiam deponatur.

nimmt[75]): durch seine eigene Auffassung hatte er den Gegnern den Boden geebnet, so dass sie, eben auf seine Argumente gestützt, den Schluss ziehen konnten, den er vermeiden wollte. Es ist derselbe Grund, auf dem sich die konziliare Theorie entwickelt: wie schon der Zeitgenosse Johann von Paris wörtlich an die Schrift De renuntiatione sich anlehnte[76]), so finden wir noch bei Gerson dieselbe Begriffsdistinktion zwischen der Gewalt an sich und der Gewalt in ihren einzelnen Trägern, zwischen ordo und iurisdictio, wieder als Grundlage der Theorie von der Superiorität des Konzils[77]).

Wenn auch Aegidius die Konsequenzen seiner Anschauung nicht streng gezogen hatte, so stand doch diese Hereinziehung der Lehre von einem souveränen Rechte der Gesamtheit und

[75]) Es entspricht dem hergebrachten, im kanonischen Recht approbierten Standpunkt, wenn er nur bei Häresie eine Absetzung im uneigentlichen Sinne für möglich erklärt. Vgl. über diese Lehre, auf die wir später zurückkommen, besonders Hinschius, Kirchenrecht I, 296, 306 ff. — Schulte, Die Stellung der Konzilien, Päpste und Bischöfe etc. (Prag 1871), mit einer reichen Sammlung kanonistischer Exzerpte S. 253 ff. — Auch F. Kober, Die Deposition und Degradation nach den Grundsätzen des kirchlichen Rechts. Tübingen 1867, S. 549 ff.

[76]) c. 24, Goldast, Monarchia II, p. 143—147, beruht wörtlich auf der Schrift: De renuntiatione papae des Aegidius. Das Nähere s. unten.

[77]) Vgl. Gerson, De auferibilitate papae, besonders consid. 15. 16, Goldast, Monarchia II, p. 1417 f. Da hier als Beispiel gerade die cessio Cölestins V. erwähnt wird, könnte wohl Aegidius direkt benutzt sein; vgl. besonders p. 1418, 55. — Schwab, Gerson (1858), p. 738 f. — In der Lehre, dass eine Abdankung des Papstes möglich sei, schloss sich übrigens Aegidius nur der schon bestehenden kanonistischen Doktrin an, wie sie bereits in der Glossa ordinaria des Joh. Teutonicus (gest. 1220) zu c. 12 C. 7. q. 1 und des Huguccio (gest. 1210) in seiner Summa zu demselben Kanon und zu c. 7, dist. 21 vorlag: „historisch" begründet wird schon hier das Recht durch die Erzählungen der Abdankungen der Päpste Marcellin und Klemens; Aegidius fügt die Fabel von Papst Cyriak aus der Ursulalegende hinzu. Als ausreichende Gründe für die Abdankung führt schon Huguccio an: Wunsch des Papstes ins Kloster einzutreten, Krankheit und Alter. De renunt. c. 24, p. 62. — Vgl. Hinschius, Kirchenrecht I, p. 295.

von einem rein amtlichen Charakter der päpstlichen Gewalt, in unvereinbarem Gegensatze zu der Doktrin von der päpstlichen plenitudo potestatis, wie sie der Traktat De ecclesiastica potestate lehrte. Hier ist von jener Lehre nirgends die Rede, der Einfluss des Aristoteles, auf den sie sich gründet, tritt ganz zurück. Dagegen stimmt diese Darstellung eines unbeschränkten päpstlichen Absolutismus in allen Punkten überein mit Anschauungen des Thomas von Aquino [78]) und des geltenden Dekretalenrechts [79]). Durch diese beiden Quellen war die Lehre vom Papsttum, wenn auch nicht in so zusammenfassender Weise wie in der Schrift des Aegidius, bereits zu einem gewissen Abschluss, einer Steigerung der Begriffe geführt worden, die nicht mehr zu überbieten war. Ihnen schliesst sich Aegidius in seinen Ausführungen über die persönliche Macht des Papstes nur an, höchstens in der Formulierung, in der Zurückführung der Rechte auf die allgemeinsten Prinzipien seine Vorgänger noch überbietend.

3. Recht und Eigentum.

Eigentümlicher erscheinen die Anschauungen unseres Autors über dasjenige Verhältnis, das im Vordergrund des praktischen politischen Interesses stand, über die Stellung des Papstes und der Kirche zu Recht und Eigentum der Laien. Auch der damalige Konflikt zwischen Frankreich und dem Papsttum war ja vornehmlich aus dem Streit über die Rechte der Kirche an weltlichen Gütern und der weltlichen Gerichtsbarkeit entstanden. Aegidius hat versucht, dieses Verhältnis im Sinne des einseitig kirchlichen, ja päpstlichen Interesses systematisch darzustellen und zu begründen und wohl die schroffste Formel gefunden, die sich überhaupt aufstellen liess.

[78]) S. hierüber die Exzerpte bei Thoemes, Divi Thomae Aqu. opera et praecepta quid valeant ad res ecclesiasticas, politicas, sociales, Berol. 1875, p. 122 ff.

[79]) Z. B. c. 13 X (4, 17); c. 23 X (5, 33). Andere Stellen bei Gierke III, 562 f.; 566 n. 131.

Es ist der Versuch, die selbständigen Grundlagen des weltlichen Rechtszustandes überhaupt aufzuheben und die Willkür des päpstlichen Absolutismus an ihre Stelle zu setzen.

Aehnlich wie wir es am Begriff der Gewalt beobachteten, kreuzen sich auch hier zwei Anschauungen vom Recht, die eine aus antiker, aristotelischer und römischrechtlicher Grundlage, die andere aus juristisch gefassten theologischen Lehren entwickelt; die letztere aber hebt schliesslich die erstere auf.

An der ersten Stelle (de eccl. pot. II c. 12, fol. 28′) finden wir eine in mehrfacher Hinsicht interessante Theorie über den Ursprung von Recht, Gesetz und Privateigentum. Anfänglich gab es keinen Privatbesitz, kein Mein und Dein, ausser auf Grund wechselseitiger Abmachungen und Pakte. Diese bezogen sich zunächst nur auf die Verteilung des orbis terrarum unter die Söhne Adams, die auf diese Weise erst Eigentum erwarben. Mit der Zunahme der Menschen aber mehrten sich die Verträge und Abmachungen und erstreckten sich nicht mehr bloss auf die Teilung des Grund und Bodens, wie unter den Söhnen Adams und Noahs, die angeblich die drei Weltteile Asien, Afrika und Europa unter sich verteilten. Später kamen allerhand andere Verträge hinzu, nicht nur solche Erbteilungen unter den Söhnen eines Vaters, sondern auch Kauf- und Tauschgeschäfte, Schenkungen und anderes, was unter den Begriff der conventio fällt. Ohne die gegenseitige Zustimmung der Beteiligten konnte kein derartiges Rechtsgeschäft zu stande kommen. Nachdem aber die Menschen zu herrschen anfingen auf Erden und es Könige gab, da kamen die Gesetze auf und nahmen jene Verträge und noch andere dazu in sich auf. Die Gesetze wollen, dass erlaubte Kontrakte innegehalten werden. Auf Grund solcher Kontrakte kann man dann Mein und Dein unterscheiden. Erst durch die Gesetze aber sind auch noch andere Entstehungsarten von rechtmässigem Eigentum hinzugefügt worden, z. B. die Verjährung durch langen ungestörten Besitz. Die Gesetze enthalten also alle Grundlagen und Bedingungen des Privat-

eigentums. Daher kommt wohl das Wort: Wenn die Gesetze aufgehoben würden, würde das Eigentumsrecht aufgehoben. Nun nahm aber doch diese ganze Entwickelung des Rechts ihren Ursprung nur von der communicatio hominum; ohne den gegenseitigen Verkehr der Menschen untereinander wären die Gesetze nicht nötig. Da aber die Kirche einen Menschen von der communio hominum (oder wenigstens fidelium) ausschliessen kann, so schliesst sie ihn damit zugleich von den Gesetzen aus, d. h. sie bewirkt, dass er das Fundament alles seines Rechts und Eigentums verliert.

Betrachten wir diese Eigentumstheorie etwas näher und vergleichen wir sie zunächst mit den Ansichten des Thomas. Es ist mit Recht bemerkt worden[80]), dass bei Thomas das kommunistische Ideal der älteren patristischen Zeit, das auch in das kanonische Rechtsbuch[81]) Eingang fand, sich bereits so sehr verflüchtigt hat, dass Thomas zu einem eifrigen Verteidiger des Privateigentums wird, ja sogar dasselbe aus einer Unterabteilung des natürlichen Rechts, aus dem auf die Vernunft gegründeten ius gentium ableitet[82]). Aegidius zeigt

---

[80]) M. Maurenbrecher, Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtschaftleben seiner Zeit I. (Leipzig 1898), S. 96 ff. bes. 109 ff.

[81]) c. 7, dist. 1, aus Isidor; dist. 8, Gratian, der Platon anführt, und c. 1 aus Augustin, die Hauptstelle, auf die sich auch Aegidius bezieht; auch: c. 2, C. 12, q. 1, aus Pseudo-Isidor.

[82]) Maurenbrecher p. 114, vgl. Gierke III, p. 125; § 11, n. 260 a. E., n. 16, 137—139. — Zu beachten ist, dass in der Kanonistik im Anschluss an das weltliche Recht eine entsprechende Eigentumstheorie schon länger bestand: vgl. z. B. Hostiensis, Summa aurea (Lugduni 1568) l. II, fol. 122: De causa possessionis et proprietatis, possessio im römischrechtlichen Sinne definiert; haec autem possessio — naturalis est — scilicet de iure naturali gentium inducta vel approbata, non dico de iure primaevo communi omnibus animalibus, institutis de iure naturali gentium et civili. — fol. 124: De causa proprietatis erklärt er noch ausdrücklich: expediuimus tractatum de causa possessionis et proprietatis et ideo tam prolixe, quia materia satis ignota est et practicatoria. Als allgemeine Arten des Eigentumserwerbs gibt er wieder an: ius naturale, ius gentium et ius civile.

sich auch in diesen Lehren als getreuer Schüler seines Meisters. Seine Grundgedanken hierüber erkennt man aber besser, als aus der Schrift De potestate ecclesiastica, aus dem Buche De regimine principum, das sich, z. T. wörtlich, an Aristoteles und Thomas anlehnt. Der dritte Teil des zweiten Buchs beschäftigt sich eingehend mit wirtschaftlichen Fragen. Zunächst zeigt Aegidius, ganz ähnlich wie Thomas, dass Besitz überhaupt dem Menschen „natürlich" ist[83]), und zwar sowohl zum Lebensunterhalt, als auch weil es der Würde des Menschen entspricht, und ex actione naturae, d. h. weil es ein allgemein in der Natur selbst begründeter Zustand ist. Denn diejenigen, die überhaupt auf allen Besitz verzichten, sind nicht wie gewöhnliche Menschen, sondern besser als Menschen. Aber nicht nur das Vorhandensein von Besitz überhaupt ist natürlich und notwendig, sondern für das politische Leben ist es utile, dass jedermann seinen eigenen Besitz habe[84]). Freilich gibt Aegidius zu, dass gemeinsamer Besitz besser wäre, wenn die Menschen nicht verdorben und zum Bösen geneigt wären. Aber wie die Menschen nun einmal sind, ist Privateigentum nötig. Denn, wie Aristoteles und Thomas, meint er, dass dadurch, dass jeder für sein eigenes Besitztum zu sorgen hat, Untätigkeit, Trägheit und Sorglosigkeit beseitigt werden würden, dass ferner Streit über das Gemeinsame vermieden würde, und endlich, dass sonst Unordnung und Verwirrung in den menschlichen Angelegenheiten herrschend würde; der usus des Eigentums aber soll vor allem in der liberalitas, der Mit-

[83]) De regim. princ. II, 3, c. 5: quod possessio est homini quodammodo naturalis et quod abrenunciantes possessionibus quodammodo non vivunt ut homines, sed sunt hominibus meliores. — Vgl. Thomas, Summa theol. II, 2, q. 66, art. 1; vgl. Maurenbrecher p. 98, n. 4.

[84]) a. a. O. c. 6: quod utile est in vita politica quemlibet propriis gaudere possessionibus; nämlich 1. ut removeatur inertia et incuria; 2. ut prohibeatur litigium; 3. ut tollatur inordinatio et confusio. — Vgl. Thomas, S. th. II, 2, q. 66, art. 2 u. Aristoteles, Pol. II, 2, 4, 1263^{a}, 22—30; 2, 5, 1263^{a}, 37—40; 1, 10, 1261^{b}, 33—38. — IV, 9, 6, 1329^{b}, 41—1330^{a}, 2.

teilung an andere bestehen, dadurch also wieder eine gewisse Gemeinsamkeit des Genusses hergestellt werden[85]).

In allen diesen Ausführungen befindet sich Aegidius in vollster Uebereinstimmung mit Thomas. Das Privateigentum ist ihnen eine für das staatliche Leben notwendige Einrichtung; wenn sie auch darum das alte Ideal des Kommunismus noch nicht ganz verwerfen, so erkennen sie seine Undurchführbarkeit doch an[86]). Ja Aegidius hält es in seiner Staatslehre sogar für nötig, die Erörterungen des Aristoteles über die kommunistischen und sozialistischen Staatstheorien des Platon, Phaleas und Hippodamus in voller Ausführlichkeit aufzunehmen und im engen Anschluss an die Kritik des Aristoteles diese Ideen zu bekämpfen[87]). Nicht auf die Gütergleichheit kommt es an, nicht sie kann die Absicht des legislator sein, sondern vielmehr die Unterdrückung der concupiscentia.

Mit Thomas stimmt Aegidius auch darin überein, dass vornehmlich wirtschaftliche Einsichten ihn zur Aufstellung seiner Eigentumslehre veranlassen[88]). Er weiss, dass die Christenheit nicht bestehen könnte ohne wechselseitigen Verkehr und Handel, ohne Ackerbau und also auch nicht ohne das Privateigentum. Denn eben aus dem Verkehr der Menschen untereinander haben sich ja alle Eigentumsverhältnisse

---

[85]) De reg. pr. a. a. O. c. 7, 8; vgl. I, 2, c. 17, 18. — Vgl. Aristoteles, Pol. II, 5, 1263[a], 21—40; VII, 10, 1329[b], 41 und Thomas, S. th. II, 1, q. 105, art. 2 bei Maurenbrecher p. 101, n. 2.

[86]) Vgl. auch seine Anschauung über die geistliche Armut: de eccles. pot. II, c. 1, fol. 9′, 10; absolute Besitzlosigkeit ist ein opus supererogationis; Eigentum, wenigstens als Teilnahme am Gesamteigentum einer Kirche, schadet auch der geistlichen perfectio nicht.

[87]) De reg. princ. III, 1, c. 7—20. Aristoteles, Pol. II, c. 2—8. — Aegidius beruft sich c. 18 auf einen von ihm früher verfassten Traktat: De differentia rhetoricae, ethicae et politicae (eine Handschrift davon nach d. Katalog d. Münchner Staatsbibl. in cod. lat. monac. 8001, saec. 14, fol. 24), in welchem er scheinbar für allgemeine Gütergleichheit eingetreten sei; doch will er diesen scheinbaren Widerspruch lösen: infra tolletur. Vielleicht durch den Vorschlag: III, 2, c. 33?

[88]) Maurenbrecher p. 121 f.

entwickelt[89]). Es ist bemerkenswert, in welcher Weise nach Aegidius diese Entwickelung vor sich geht. Sie beginnt bereits unter den Söhnen Adams, noch vor der Entstehung des Staates, der Königsherrschaft und der Gesetze, also in der Zeit der lex naturae. Eigentum aber entsteht zuerst am Grund und Boden, und zwar zunächst durch natürlichen Erbgang vom Vater auf die Söhne und Teilung des Erbes unter dieselben auf Grund eines gegenseitigen Vertrags. In dieser Weise ist schon unter die drei Söhne Noahs die Erde verteilt worden. Erst später entsteht Eigentum durch Kauf, Tausch u. s. w. Voraussetzung aber ist und bleibt stets der consensus der Beteiligten.

Aegidius führt also die Entstehung des Eigentums in eine Zeit vor dem Ursprung der staatlichen Gewalt und der Gesetzgebung zurück und begründet es auf das Naturrecht, nicht auf die positiven Gesetze. Indessen sind doch, ähnlich wie bei Thomas, einige Einschränkungen zu machen.

In der Schrift De regimine principum trägt Aegidius nämlich eine Theorie des Rechts vor, die von der des Aristoteles abweicht, aber sich eng mit der des Thomas berührt[90]). Er bespricht (III, 2, c. 24) die Einteilung des Rechts bei Aristoteles und bei den römischen Juristen. Das Problem wurzelt in dem Begriff des ius naturale. Aristoteles[91]) hatte unterschieden zwischen ius naturale und legale oder positivum, ius scriptum und non scriptum und ius commune und proprium. Dagegen stammte aus dem römischen Rechte der Begriff des ius gentium, den die Juristen unter das ius naturale subsumierten, indem sie nach Aegidius den letzteren Begriff spalteten in ius gentium und ius civile[92]). Thomas hatte sich dieser Einteilung angeschlossen und das ius gentium als Inbegriff aller nur um gewisser Folgen willen natürlichen

[89]) S. oben: de pot. eccl. II, 12, fol. 28′.

[90]) Vgl. Maurenbrecher p. 113 ff.

[91]) Eth. V, 10, 1134^{b}, 18. — Rhet. I, 10, 1368^{b}, 7. — c. 14, 1375^{a} 16. — c. 15, 1375^{a}, 27; 1376^{b}, 23.

[92]) Vgl. § 1, Inst. 1, 2; l. 1, § 4, l. 2—5, 9, D. 1, 1.

Rechte unterschieden vom Naturrecht im eigentlichen Sinne, das alle an sich natürlichen Verhältnisse und Bestimmungen enthält. Wie jenes nur allen Menschen untereinander gemeinsam ist, so dieses, das ius naturale im engeren Sinne, allen animalia überhaupt[93]). An diesen Gedanken knüpft Aegidius an. Er unterscheidet das ius naturale, ius animale, ius gentium und ius civile. Da es nun aber nur ein duplex iustum, eine duplex lex gibt, nämlich die lex naturalis, die durch ratio naturalis entsteht, und die lex positiva, die durch ein pactum oder eine institutio der Menschen zu stande kommt, so entspricht die lex naturalis auch dem ius commune und non scriptum des Aristoteles, als das bei allen Menschen gleiche, jedermann ins Herz geschriebene und dem Verstande auf den ersten Blick klare Recht, das gar nicht der Aufzeichnung bedarf; die lex positiva aber dem aristotelischen ius proprium und ius scriptum, denn dieses ist verschieden bei verschiedenen Völkern, es ist erst per industriam hominum adinventum, also auch nicht ohne weiteres erkennbar, wenn es nicht aufgezeichnet ist. So lässt sich also die Dreiteilung des Aristoteles auf eine Zweiteilung zurückführen, ius naturale und ius positivum. Das ius naturale aber zerlegt Aegidius wieder in ius animale und ius gentium, denn es umfasst alle auf den natürlichen Neigungen und Trieben beruhenden Rechtsverhältnisse, seien diese Neigungen nur menschlicher Art, wie im ius gentium, oder seien sie allgemein allen lebenden Wesen gemeinsam, wie im ius animale. Dieser letztere Begriff, das ius animale, entspricht genau dem ius naturale des römischen Rechts nach der Definition Instit. I, 2, pr. Das ius gentium aber wird von Aegidius nach derselben Stelle § 2 als das eigentliche Vertragsrecht, als quasi ius naturale contractum bestimmt. Ueber dem ius gentium und ius animalium steht aber nach Aegidius noch ein besonderes, im exklusivsten Sinne „natürliches“ Recht, das nur diejenigen Triebe unserer Natur

[93]) Summa theol. II, 2, q. 57, art. 3. — Maurenbrecher 82 ff.

betrifft, die wir nicht allein mit den animalia, sondern mit allen Wesen überhaupt teilen, z. B. das Streben nach dem Guten, das Fliehen des Uebels und des Nichtseins [94]).

Wir haben hier eine Theorie des Naturrechts vor uns, die in allem Wesentlichen mit der des Thomas übereinstimmt, nur dessen Gedanken weiter präzisiert [95]). Die begriffliche Erfassung eines ius naturale im engsten Sinne ist Aegidius' Erfindung, ebenso aber hat er erst mit voller Entschiedenheit das ius gentium als Teil des Naturrechts völlig vom positiven und bürgerlichen Rechte getrennt. Bei Thomas ist diese Scheidung noch nicht so klar vollzogen. Die Folge davon ist, dass auch das Eigentum entschiedener als bei Thomas unter den naturrechtlichen Gesichtspunkt fällt. Denn für Aegidius ruht es allein auf dem in der allgemeinen menschlichen Vernunft gegründeten, überall gleichen und ungeschriebenen ius gentium, das alle gegenseitigen Verträge der Menschen bestimmt. Die oben angeführte „geschichtliche" Ableitung lässt deutlich die Unterscheidung dieser naturrechtlichen Grundlage des Eigentums von der späteren positivrechtlichen Kodifizierung und Regelung der Einzelheiten erkennen. Damit aber hat Aegidius den Boden der älteren patristischen und kanonistischen Anschauung, wie er besonders in der bekannten Augustinstelle c. 1 dist. 8 zu Tage tritt, völlig verlassen.

Indessen die ältere Lehre durchkreuzt auch bei Aegidius noch die auf naturrechtlicher Grundlage gewonnene Rechts- und Eigentumstheorie und macht sie unwirksam. An ihre Stelle tritt schliesslich die aus ursprünglich theologischen, juristisch zugespitzten Lehren gewonnene Doktrin vom dominium der Kirche oder des Papstes über die Temporalien.

Das dominium der Kirche über die weltlichen Güter folgt nicht allein aus dem Zwecke, dem Geistlichen zu dienen, wie es in der allgemeinen Weltordnung begründet ist, sondern es hat

[94]) De reg. princ. III, 2, c. 25.

[95]) Vgl. noch Thomas Comment. in Eth. V, lect. 12 bei Maurenbrecher p. 114, n. 2. — Gierke III, 613, n. 260.

auch einen besonderen Rechtsgrund. Denn es gibt, wie Aegidius in Anlehnung an die bekannte Stelle Augustins de civ. Dei II, 21 ausführt, keine wahre Gerechtigkeit ohne Pflege des wahren, christlichen Glaubens[96]). Denn Christus ist der Herr, wer sich ihm nicht unterwirft, ist wider seinen Herrn, wie ein Rebell wider seinen König; wie dieser wird er also rechtlos. Aegidius identifiziert fortan den sittlichen Begriff der iustitia, der Rechtschaffenheit, schlechthin mit iustitia im juristischen Sinne, und baut auf dieser Identifizierung moralisch-theologischer und juristischer Begriffe, die von jeher ein Merkmal der kurialistischen Schriftsteller war, ein ganzes Rechtssystem auf.

Gerecht wird der Mensch nur, wenn er sich Christo oder vielmehr hier auf Erden dem Papste oder der Kirche unterwirft und von ihr als Sohn aufgenommen wird. Da jedoch ohne gratia und caritas niemand die Gotteskindschaft erwirbt, der Mensch aber durch peccatum originale und actuale derselben unwürdig ist, so bedarf er der Vermittelung der Kirche in den Sakramenten der Taufe und Busse, um in den Zustand der Untertänigkeit unter die Kirche zu gelangen, ohne den er rechtlos ist. Aegidius bemüht sich nun besonders nachzuweisen, wie der Mensch durch die Sünde alles Rechts und Eigentums verlustig geht, ganz wie ein rebellischer Vasall und Majestätsverbrecher. Da der Zustand der Sündhaftigkeit d. h. der Rechtlosigkeit aber angeboren ist und nur durch die Taufe gehoben werden kann, so folgt daraus, dass alle Ungläubigen dauernd rechtlos sind (de eccl. pot. II, c. 11). Also alles Recht und alles Eigentum, das wir haben, empfangen wir erst von Gott durch Vermittelung der Kirche in der Taufe, sie allein erhält uns im rechtmässigen Besitz durch das Sakrament der Busse[97]). Die Sakramente erscheinen hiernach als einfache Rechtsmittel, juristische Institutionen zur Begründung des Eigentums und aller anderen Rechtsverhältnisse. Ohne

[96]) De eccl. pot. II, 7, fol. 20. — Gierke p. 126 f., n. 40.
[97]) De eccl. pot. II, c. 7, 8.

sie gibt es kein Eigentum, keine Erbschaft, keine gültigen Rechtsgeschäfte überhaupt[98]). Deshalb sind natürlich auch die weltlichen Gesetze nur kraft kirchlicher Bestätigung gültig (II, c. 10, fol. 25′). Hängt so der ganze Rechtszustand von der Autorisation der Kirche ab, so hat sie auch die Möglichkeit ihn aufzuheben. Das Mittel hierfür ist die Exkommunikation.

An diesem Punkte berührt sich diese theokratische Rechtsauffassung mit der vorher dargestellten naturrechtlichen. Alle Rechtsverhältnisse des ius naturale und ius positivum beruhen auf dem Verkehr der Menschen untereinander, für den Verkehr sind die Gesetze, die verschiedenen Vertragsformen geschaffen worden. Wenn nun die Kirche durch die Exkommunikation diesen Verkehr verbieten kann, so werden dadurch alle Gesetze zwecklos, der Rechtszustand wird suspendiert. Das Eigentum, das Erbrecht, die Eheschliessung werden aufgehoben, alle Rechtsverhältnisse ungültig. Das alles ohne jede Mitwirkung einer weltlichen Autorität. Wenn Thomas[99]) noch den Unterschied anerkennt zwischen der excommunicatio minor, die nur den Ausschluss vom Genuss der Sakramente bewirkt, und der excommunicatio maior, die von der communio fidelium ausschliesst, so verschwindet dieser hier vollständig. Es ist nach Aegidius nur eine besondere Gnade der Kirche, wenn sie den Exkommunizierten zu seiner Verteidigung vor ihrem Forum noch zulasse, und wenn sie ihm nicht sofort all sein Eigentum nehme[100])!

---

[98]) Es ist bemerkenswert, wie diese extreme Theorie in dem Werke des Ordensgenossen und Schülers des Aegidius, Alexander a St. Elpidio, das er ca. 1320 Papst Johann XXII. widmete, bereits modifiziert erscheint, obwohl der Verf. sonst seinem Meister überall folgt: vgl. l. II, c. 9 bei Roccaberti II, p. 26, 2—3; nur nach ius divinum ist das Besitzrecht von der Unterwerfung unter Gott abhängig: et pro tanto infideles qui debitum modum non servant, iniuste temporalia possidere dicuntur de iure divino, quidquid sit de iure humano.

[99]) Sent. IV. dist. 18, q. 2, art. 4, q. 1 c. Summa theol. II, 2, q. 99, art. 4, ob. 2.

[100]) Nach Georg Meyer, Das Recht der Expropriation (1868), p. 101,

Welcher Art ist nun aber das Recht, das der Gläubige durch die Sakramente der Kirche in den Temporalien erwirbt, und wie verhält es sich zu dem dominium der Kirche? Um dieses Verhältnis anschaulich zu machen, wendet sich Aegidius wieder an das römische Recht und entlehnt ihm die passend scheinenden Begriffe. Da findet er nun am charakteristischsten Termini des römischen Kolonats und der römischen servitus. Die Laien sind ihm die „adscripticii“ [101]), die Grundhörigen der Kirche. Wie jene unfreien Bauern der späteren Kaiserzeit unlösbar mit ihrer gesamten Deszendenz an das Grundstück und das Wirtschaftsverhältnis gebunden waren, wie ihr peculium ihrem Herrn gehörte [102]), so sind die Gläubigen unlösbar an das erbliche Hörigkeitsverhältnis zur Kirche gebunden und all ihr Eigen gehört der Kirche, für die sie das Gut bestellen. Wie aber jene römischen Grundhörigen rechtlich mit den servi auf eine Linie gestellt werden [103]), so nennt Aegidius das Verhältnis der Laien zur Kirche eine servitus. Die Laien sind servi adscripticii, servi empticii oder redempti, Kaufsklaven, denn von Natur sind sie in der Sklaverei des Teufels, von dem die Kirche sie loskauft mit den Sakramenten [104]). Wie aber der servus mit Leib und Gut und allem, was er erwirbt, dem Herrn gehört, so ist die Mutter Kirche Herrin über Leib und Gut aller Gläubigen. Mit Leib und Seele und allen äusseren Gütern sind wir dem Papst unterworfen [105]). Als servi sind die Laien nicht nur censuarii, sondern auch

---

hat dem Papste ein unbeschränktes Enteignungsrecht auf Grund der plenitudo potestatis zuerst deutlich der berühmte französische Kanonist Guillelmus Duranti Speculator (gest. 1296) zugeschrieben in seinem Speculum iudiciale l. 1, tit. Interdicta, no. 89. Vielleicht kannte Aegidius diese Lehre.

[101]) Vgl. l. 4, 6, 19, 21—23, C. XI, 48.

[102]) l. 19.

[103]) l. 21.

[104]) De eccl. pot. II, 10 fol. 26.

[105]) fol. 18, 27.

tributarii, d. h. sie haben nicht nur den census, die regelmässig wiederkehrende Vermögenssteuer zu zahlen, wie jeder römische Bürger ohne Unterschied des Standes, sondern auch das tributum, worunter Aegidius einen Abhängigkeitszins, eine Art Kopfsteuer zu verstehen scheint[106]). Denn er identifiziert den census mit dem kirchlichen Zehnten, das tributum aber mit den oblationes, worunter nach kanonischem Recht Opfergaben aller Art, Brot, Geld, primitiae u. s. w. zu verstehen sind[107]). Auf scharfe rechtliche Fixierung legt er aber keinen Wert, sondern verwahrt sich vielmehr ausdrücklich dagegen, dass man ihm daraus einen Vorwurf mache, wenn er die beiden Termini bald so, bald anders gebraucht habe[108]). Die Tatsache eines Hörigkeitsverhältnisses der Laien gegenüber der Kirche steht ihm jedenfalls fest, vornehmlich wegen der Zehnten. Er betrachtet sie als eine unablösbare Reallast, die allen Temporalien anhaftet, ganz unabhängig davon, wer sie besitzt, oder ob sie den Besitzer wechseln[109]). Sie sind eine göttliche Einrichtung, die imago proprie servitutis, der Sklavenzins der Laien, den die Kirche an Gottesstatt erhebt[110]). So unzweifelhaft nun der zinsbare Acker dem gehört, der den Zins erhält, so sicher gehören auch alle Temporalien der Kirche, die davon einen Jahreszins empfängt[111]).

Es ist vielleicht nicht ohne Interesse mit dieser Theorie der Zehnten diejenige der beiden Hauptautoritäten der Zeit, des Corpus iuris canonici und des Thomas von Aquino zu vergleichen. Auch nach altkirchlicher Anschauung sind die Zehnten eine göttliche Einrichtung, die teils auf Maleachi 3,

---

[106]) Vgl. auch die Augustinstelle über tributum: c. 2 X (3, 39).

[107]) c. 29 X. de verbor. signif. und Thomas, Summa th. II, 2, q. 85, 3 ad 3; 86, 1 c. hier Gegensatz der census als feste jährliche Abgabe.

[108]) III, c. 1, fol. 39.

[109]) II, 4, fol. 14', 10 fol. 26; III, 1 fol. 39.

[110]) I, 4 fol. 3'.

[111]) II, 4 fol. 14'.

8—10, teils auf Num. 18, 21 ff. zurückgeführt wird[112]). Sie werden als Entgelt der Priester für ihre Gebete und ihren Opferdienst für die Laien angesehen, oder sie heissen nach Augustin die tributa egentium animarum, Almosen für die Armen, die jeder Christ Gott zu Ehren, aber nicht als ein praemium Gottes, zu zahlen verpflichtet ist[113]). Anders fasst doch das Verhältnis Innozenz III., wenn er die Zehnten als Zeichen des universale dominium Gottes über die Erde bezeichnet und zum Vergleiche die Abgaben des zinspflichtigen Bauern an seinen Herrn heranzieht[114]). Die Zahlung der Zehnten an die Kirche wird in den Kanones oft eingeschärft, die Verweigerung mit Exkommunikation bedroht[115]). Niemand kann durch weltliche Autorität davon befreit werden[116]).

Bei Thomas finden wir die älteren Argumente wiederholt, aber die Theorie neu begründet[117]). Er leitet die Darbringung aller Arten von Opfergaben an Gott aus dem Naturrecht ab. Schon die blosse Vernunft lehrt den Menschen seine Abhängigkeit von einen Höheren erkennen und treibt ihn diesem seine Unterwerfung durch sichtbare Zeichen zu bezeugen, ähnlich wie diejenigen, die ihren Herren etwas darbringen zur Anerkennung ihrer Herrschaft. Die sogenannten primitiae sind z. B. eine recognitio divini beneficii. Gott übertrug nämlich gleichsam generali beneficio dem ganzen Menschengeschlecht die Herrschaft über die Erde. Dafür sind ihm die Opfergaben zu zahlen, deren Bestimmung im einzelnen aber aus menschlichem Rechte erfolgt, und zwar gegenwärtig durch die Kirche. Dahin gehören auch die Zehnten, die ihren Ursprung ebenfalls dem Vernunftgebote der Lieferung des nötigen Lebensunterhalts an die Gottesdiener verdanken, ebenso wie

---

[112]) C. 13, q. 1. cap. un. 2ª pars; c. 1 X (3, 30).
[113]) c. 66, C. 16, q. 1. — c. 22 X (3, 30).
[114]) c. 26, 33, X (3, 30).
[115]) c. 55, C. 16, q. 1; c. 5 C. 16, q. 7; c. 26 X (3, 30).
[116]) c. 25 X (13, 30).
[117]) Summa theol. II, 2, q. 85, art. 1 c; q. 86, art. 4 c.

die stipendia victus, die das Volk den Fürsten und Rittern darbringt. Da das Zehntgebot nach dem jüdischen Vorbild im A. T. von der Kirche wieder aufgestellt worden ist, so ist es von allen Menschen zu halten. Die Kirche könnte die Quantität der Abgabe auch ändern, wenn Zeit und Personen es fordern. Die Wurzel der Zehnten aber ist das debitum, dass denen, die spiritualia säen, carnalia geschuldet werden. Zu den carnalia gehört aber alles, was der Mensch besitzt, folglich ist von allem der Zehnte zu zahlen. Dagegen sind die Zehnten nicht Tribute, denn von den Feldfrüchten werden sie gezahlt, insofern diese ex divino munere stammen. Das Recht auf die Zehnten ist geistlich, aber es kann in Notständen von der Kirche auch an Laien zu Lehen gegeben werden.

Vergleichen wir diese Anschauungen mit denen des Aegidius, so erkennen wir deutlich die Verschärfung, die sie bei ihm erfahren haben. Ueberhaupt lässt sich an dieser Lehre die zunehmende juristische Zuspitzung der Begriffe verfolgen. Gelten auch die Zehnten von Anfang an nach dem Vorbild des A. T. als göttliche Einrichtung, so wird daraus doch kein rechtliches Abhängigkeitsverhältnis der Laien von den Priestern gefolgert, vielmehr sind die Zehnten nur ein Aequivalent für eine Leistung der Geistlichen. Vollkommen klar ist aber die später herrschende Auffassung bei Innozenz III. Ihm sind die Zehnten ein Zeichen der Untertänigkeit der Laien unter das dominium universale Gottes und der Kirche, ein Zins der Unterworfenen. Diese Auffassung beherrscht auch Thomas, der vergleichend die lehnsrechtlichen Begriffe des Benefizium und der vasallitischen Abgaben heranzieht, aber doch ausdrücklich den tributären Charakter der Zehnten bestreitet. Aegidius hat diese Auffassung dagegen auf das Höchste gesteigert, indem er den Versuch macht, auf Grund der Zehnten nicht nur ein Lehns-, sondern ein Leibeigenschaftsverhältnis der Laien gegenüber der Kirche zu konstruieren.

4. Das dominium der Kirche.

Der servitus der Laien entspricht das dominium der Kirche, ein Begriff, in dem, wie wir sehen werden, Eigentums- und Herrschaftsrechte verbunden sind. Aegidius entnimmt den Begriff mit seinen Unterscheidungen in dominium utile und dominium potestativum dem Buche des Hugo von St. Viktor, de sacramentis l. II, c. 4. Die Kirche besitzt dieses dominium in beiden Gestalten als nutzbares Recht und als Jurisdiktionsgewalt, allgemein (universale) und in der obersten Instanz (superius) (de eccl. pot. II, 10, fol. 24).

Es enthält zunächst, wie der römische Eigentumsbegriff, die vollkommene Herrschaft, die Summe aller an den Temporalien möglichen Rechte. Das dominium utile umfasst alle Nutzungsrechte der Temporalien. Die Temporalien sind ja nur da um der Spiritualien willen, d. h. die Laien haben die Pflicht, die Kleriker durch ihrer Hände Arbeit, durch Ackerbau, Handel u. a. zu unterhalten, wie die Kolonen ihren Herrn, sie müssen ihnen den Lebensunterhalt von den zeitlichen Gütern erwerben, deren dominium und possessio aber die Geistlichen haben (fol. 10). Die sollicitudo um die Temporalien ziemt sich im allgemeinen nicht für den geistlichen Stand, hierfür sind eben die Laien da (fol. 11′); aber es gibt doch auch Fälle, wo es der Kirche zukommt sich direkt um die Temporalien zu kümmern. Da sie alles Geistige säet, kann sie alles Fleischliche ernten. In dieser Ernte äussert sich das dominium utile oder fructiferum, die Zehnten und Oblationen sind die hauptsächlichen Erträgnisse.

Anderseits umfasst das dominium jurisdiktionelle Rechte. Auch hier verfügt die Kirche prinzipiell unbeschränkt und universal. Aber wie die Laien für sie die grobe Arbeit in Acker und Weinberg übernehmen, sie selbst nur die Erträgnisse einnimmt, so verwalten die Laien auch teilweise die Jurisdiktion der Kirche, aber mit noch weit mehr Einschränkungen

als auf dem Gebiet des dominium utile. Alle Machtmittel der weltlichen Gewalt stehen der Kirche oder dem Papste zur direkten Verfügung: die Zivilgewalt wie die Waffenmacht, die finanziellen Mittel wie die Gesetze (fol. 19). Gesetzgebung wie Gesetzauslegung und Gesetzesanwendung ist Sache der Kirche bezw. des Papstes. Denn die iustitia ist ein Geistiges, ihre Bestimmung also Sache der Geistlichen (fol. 51'). Da die ganze Rechtsordnung, wie wir sahen, abhängt von der Sanktion durch die Sakramente, so gibt es ohne sie und ohne die Kirche keine wahre Gerechtigkeit und kein wahres Recht.

Wenn die Kirche ihre universale Jurisdiktion nicht selbst überall und allgemein ausübt, so geschieht das nicht, weil sie nicht die Macht oder das Recht dazu hätte, sondern der Zweckmässigkeit und Ordnung wegen. Es könnte zwar in allen weltlichen Sachen passim und indifferenter an den Papst appelliert werden; rechtlich ist dagegen kein Grund vorhanden. Aber es würde vielleicht dem Gemeinwohl und dem Frieden der Fürsten damit nicht gedient und die geistliche Gewalt mehr als schicklich in weltliche Geschäfte verwickelt (fol. 37, 39—40). So kommt es, dass der Papst, als der homo spiritualis, ordentlicher Richter nur in den spiritualia ist. In allen solchen Fällen aber kann ohne weiteres an den Papst appelliert werden. In den eigentlich weltlichen Sachen aber soll der Papst dem weltlichen Richter, der ja auch nur im Auftrage und ad nutum der Kirche seine Gewalt hat, freie Hand lassen, abgesehen von gewissen Ausnahmen (fol. 43, 44).

Aegidius unterscheidet demnach eine zweifache Gewalt des Papstes im Weltlichen: einmal die potestas absoluta oder directa et regularis, d. h. die allgemeine unbeschränkte Souveränität des Papstes, aus der überhaupt alle andere Gewalt abgeleitet ist, die aber nicht in jedem einzelnen Falle unmittelbar zur Anwendung gelangt, sondern nur überall, auch in der Gewalt des weltlichen Richters, zu Grunde liegt; sodann aber die potestas regulativa, die auch immediate und executorie

durch den Papst selbst ausgeübt wird, aber nur in ganz bestimmten Spezialfällen.

Sieben solche Spezialfälle der unmittelbaren kirchlichen Jurisdiktion zählt Aegidius auf, wobei im allgemeinen nur an die richterliche Gewalt gedacht ist, wenn auch, wie in dieser ganzen Lehre, die eigentliche Regierungsgewalt nicht streng davon unterschieden wird (III, c. 7, 8).

1. Kraft des allgemeinen kirchlichen Devolutionsrechts fällt vacante imperio, bei carentia domini temporalis die weltliche Jurisdiktion an die übergeordnete geistliche Gewalt; es wird in allen Sachen unmittelbar an das päpstliche Gericht appelliert. — 2. Dasselbe ist der Fall bei negligentia des weltlichen Herrn. — 3. Ferner wenn gewohnheitsrechtlich die Appellation an die Kurie besteht; solche Gewohnheit darf der weltliche Machthaber nicht beseitigen. — 4. Unbeschränkte Appellation an den Papst besteht auch dann, wenn die Kirche ein Grundstück ausdrücklich mit der vollen weltlichen Jurisdiktion erhalten hat. — 5—7. Endlich kann der Papst direkt in das Weltliche eingreifen in den drei von Innozenz III. in der Dekretale Per venerabilem (c. 13, X, 4, 17) genannten Fällen, die gewissermassen alles umfassen, was extra leges liegt, weil es so besonderer Art ist, dass die Gesetze keine Bestimmung vorgesehen haben (casus inopinati et particulares), oder so schwierig (casus difficiles), dass die Anwendung der Gesetze auf Hindernisse stösst, wie z. B. das gerichtliche Verfahren gegen Könige und Fürsten, oder endlich weil die Gesetze zweifelhaft sind (casus ambigui), keine sichere Entscheidung des Falles zulassen.

In allen diesen besonderen Fällen ist also der Papst der ordentliche, weltliche Richter. Aegidius fügt noch fünf andere Möglichkeiten hinzu (c. 5, 6), durch die die Grenze zwischen Spiritualien und Temporalien, zwischen weltlicher und geistlicher Jurisdiktion vollends verwischt wird. Er führt aus, dass unter Umständen auch etwas Körperliches zu einem Geistigen werden könne, z. B. die Leiber der Auferstandenen: so könnten

auch Temporalien unter gewissen Bedingungen Spiritualien werden, so dass dann das geistliche Gericht unmittelbar zuständig ist. Dieser Fall tritt ein:

1. Wenn Temporalien von Gott eingerichtet, vom heiligen Geiste befohlen worden sind; dahin gehören vor allem die Zehnten.

2. Wenn Temporalien Annexe sind von Spiritualien. Das ist der Fall bei Mitgifts- und Erbschaftssachen. Aegidius bestreitet ausdrücklich die Zuständigkeit des weltlichen Gerichts in Erbschaftsprozessen, denn die haereditas ist ein Annex der legitimatio, und da diese vor das kirchliche Forum gehört, so auch ihr Annex. Allerdings könnten hiermit sich Einzelfragen über weltliche Besitzverhältnisse verknüpfen, die dann vor dem weltlichen Richter zu entscheiden wären; auch könnte die Kirche solche Prozesse jederzeit, wenn es ihr beliebe, an den weltlichen Richter verweisen. Das Recht aber, selbst zu entscheiden in Erbschaftssachen, besitze sie.

3. Umgekehrt können auch Spiritualien Annexe von Temporalien sein. Auch dann ist das geistliche Gericht zuständig. Nun sind aber alle crimina und alle Todsünden etwas Spirituales, über das die Kirche zu entscheiden hat. Wenn also ein weltlicher Prozess irgend ein Moment eines crimen oder der Sünde enthält, so kann er vor das geistliche Gericht gezogen werden. Hier bekennt Aegidius selbst mit merkwürdiger Offenheit (fol. 47): „Es ist klar, dass diese Bedingung der Einmischung der Kirche in weltliche Dinge so weit und allgemein ist, dass sie alle Prozesse um weltliche Dinge einschliesst, weil immer ein Moment des crimen ausfindig gemacht werden kann.“ Eben dies war einer der Hauptgrundsätze der Bonifazischen Kirchenpolitik.

4. Auch wenn eine Verletzung des Friedenszustandes durch Krieg u. s. w. oder

5. wenn ein Eidbruch, etwa durch Bruch eines beschworenen Friedensvertrags, vorliegt, darf die Kirche sich direkt in weltliche Angelegenheiten mischen. Deshalb und nicht,

weil es sich um Lehenssachen handelte, habe der Papst auch in den Streit zwischen England und Frankreich eingegriffen.

Als eigentliche crimina ecclesiastica, d. h. als solche Verbrechen, die direkt dem Seelenheil schaden, können endlich bezeichnet werden Wucher, Meineid, Ketzerei u. ä. (fol. 49).

Ein Blick auf diese Liste genügt um zu sehen, dass sich kein Fall weltlicher Rechtsprechung denken lässt, auf den nicht wenigstens eine der aufgezählten Kategorien der dem geistlichen Richter reservierten Fälle anwendbar wäre. Ist also die weltliche Jurisdiktion materiell lahm gelegt, so wird sie auch formell ja so gut wie aufgehoben dadurch, dass sie nur ad nutum ecclesiae auszuüben ist und überhaupt nur kraft kirchlicher, päpstlicher Autorität besteht.

Hat Aegidius diese Ansprüche in ein gewisses System gebracht, so folgt er doch in den meisten einzelnen Punkten nur den bereits in das kanonische Recht aufgenommenen Lehren, die nur hie und da vielleicht etwas verallgemeinert scheinen [118]). So ist das Eintreten der päpstlichen Jurisdiktion vacante imperio z. B. schon in der Dekretale Innozenz' III., c. 10, X (2, 2) ausgesprochen, doch ist hier nur der Fall bei Rechtsbeugung ins Auge gefasst. Nach Aegidius dagegen devolviert einfach bei jeder carentia saecularis domini die Jurisdiktion an den geistlichen Oberen. Wenn ferner dies begründet wird auf das hierarchische Devolutionsrecht, d. h. auf „das in der Ordnung der kirchlichen Gewalten ruhende Recht der höheren Stufe, das zu ergänzen, was auf der niederen verfehlt oder unterlassen wurde“ [119]), wie es vor allem bei der Besetzung kirchlicher Aemter geübt wird, so erscheint die weltliche Gewalt (das Imperium inbegriffen) hier einfach ein- und untergeordnet der kirchlichen Hierarchie und wie ein rein kirchliches Benefizium oder Amt behandelt.

---

[118]) Vgl. i. A. Molitor, Die dekretale Per venerabilem von Innozenz III. 1876, p. 61 ff.

[119]) Friedberg, Lehrbuch des Kirchenrechts, p. 243. — Hinschius Kirchenrecht III, 167 ff. § 148.

Auch das stimmt mit der kanonischen Rechtsanschauung überein, dass nach Aegidius durch consuetudo, durch gewohnheitsrechtliche Duldung, eine ordentliche Gerichtsbarkeit geschaffen werden kann, die vom weltlichen Fürsten nicht zu beseitigen ist. Denn die consuetudo ist als verbindliche Autorität von der Kirche anerkannt und geschützt, wenn sie nicht ausdrücklichen Gesetzen oder Kanones zuwiderläuft. Eine Dekretale Innozenz' III. sagt geradezu, dass durch consuetudo eine iurisdictio entstehen könne (c. 13 X [2, 2]).

Aus Innozenz' III. berühmter Dekretale Per venerabilem stammen ferner, wie erwähnt, die drei Spezialfälle einer weltlichen Jurisdiktion des Papstes, und nicht minder gründet sich die Lehre vom annexus der Temporalien und der Spiritualien auf eine allgemeine kanonistische Doktrin, die z. B. schon Alexander III. auf das Patronatsrecht anwendet[120]). Zehntsachen ferner werden selbst weltlicherseits, soweit nicht etwa lehnsrechtliche Verhältnisse von Laien berührt werden, dem geistlichen Gericht zugesprochen[121]); Klagen wegen Mitgift und Witwengut, wegen Bruch des Eides und des Friedens gelten wenigstens nach kanonischem Rechte allgemein als kirchliche Sachen[122]). Nicht ganz so allgemein ist dagegen die kirchliche Kompetenz in allen Erbschafts- und Legitimationsprozessen anerkannt. Aegidius hebt auch gerade diese beiden Fälle als strittig hervor (fol. 46′). In der Kanonistik aber wurde das päpstliche Legitimationsrecht seit dem 13. Jahrhundert als Angelpunkt für die weitest gehenden päpstlichen

---

[120]) c. 14 decretal. Alex. III, tit. 53 (bei J. H. Boehmer, Corpus iuris can. 2. append. p. 302); danach c. 16 X (3, 38); c. 3 X (2, 1).

[121]) Für Frankreich insbesondere vgl. Beaumanoir, Coutumes de Beauvaisis, ed. Salmon (Coll. de textes histor.) t. 1 (1899), p. 167, Chap. 11 § 348, 349. — Glasson, Hist. du droit et des institutions de la France, t. 5, 254.

[122]) c. 13 X (2, 1); c. 26 X (5, 40); c. 3 in VI^{to} (2, 2); vgl. c. 2 (2, 11); Beaumanoir c. 10 § 306; t. 1, p. 151; c. 13 § 442, p. 211, stellt es in das Belieben der Witwe, das weltliche oder das geistliche Gericht vorzuziehen. — Vgl. Glasson a. a. O. 252.

Machtansprüche ausgebeutet. Aegidius betrachtet dieses päpstliche Recht als feststehend ohne jede Einschränkung. Vorsichtiger dagegen hatte sich Innozenz III. in seiner Dekretale Per venerabilem, die diesen Ansprüchen zu Grunde liegt, ausgedrückt[123]). Er scheint sich hier das Recht, für geistliche und weltliche Rechtsverhältnisse legitimieren zu dürfen, nur innerhalb des Kirchenstaats zuzumessen, wo er zugleich summus pontifex und summus princeps sei. Er weist daher den Bittsteller, Wilhelm von Montpellier, ab, weil er Vasall, andern untertan sei, an die er sich wenden müsse. Anderseits führt Innozenz freilich auch entgegengesetzte Ansichten an, die aus der geistlichen auch die allgemeine weltliche Legitimationsbefugnis des Papstes folgerten, und entwickelt selbst die berühmt gewordene Lehre einer casualiter ihm überall zustehenden weltlichen Jurisdiktion, aus der sich auch ohne Schwierigkeiten ein allgemeines Legitimationsrecht des Papstes erschliessen liesse. Offen und klar ausgesprochen hat der Papst aus politischen Rücksichten hier diesen Grundsatz nicht. Streitig blieb die Frage in der Kanonistik des 13. Jahrhunderts. Goffredus von Trani (gest. 1245), der die älteste Summe über die Dekretalensammlung Gregors IX. schrieb, stellt sich auf den Standpunkt, dass es sich nur um einen Akt der freiwilligen Gerichtsbarkeit, nicht um iurisdictio contentiosa handle, also der Satz, dass der Papst im allgemeinen keine weltliche Jurisdiktion ausübe, hierauf nicht anwendbar sei. Die Legitimation zu weltlichen Rechtsakten, zur Erbfolge u. a. sei aber nur die notwendige Konsequenz der unbestrittenen päpstlichen Legitimation in spiritualibus, und in dieser mit enthalten[124]). Die Glossa ordinaria des Bernhard von Parma (gest. 1263) dagegen gesteht dem Papst die Legitimation im Weltlichen nur

[123]) c. 13 X (4, 17); vgl. auch Molitor p. 29 ff. und, in anderer Beleuchtung, noch immer: P. de Marca, De concordia sacerdotii et imperii, 2. Ausg. v. Baluze, Paris 1669, l. II, c. 3, 3.

[124]) Goffredus, Summa super tit. decretalium (Druck von 1491 Venetiis) in tit. De fil. legit.

dort zu, wo er geistliche und weltliche Jurisdiktion besitzt, leugnet aber die Konsequenz aus dem geistlichen Rechte[125]). Auch Papst Innozenz IV. vertritt in seinem Apparat zu den Dekretalen diese gemässigtere Ansicht[126]). Anders sein Schüler, der vielleicht einflussreichste Kanonist der Folgezeit, der Hostiensis, Heinrich von Segusia, Kardinal von Ostia (gest. 1271). Welche Wichtigkeit er dieser Lehre beimass, ersieht man daraus, dass er sie in seiner Summa aurea zum Ausgangspunkt seiner Theorie von den beiden Gewalten macht, die auf die gänzliche Unterordnung der weltlichen unter die kirchliche Gewalt hinausläuft[127]). Wie Aegidius lehrt er, dass das geistliche Gericht kompetent ist auch in rein weltlichen Sachen, wenn dabei auch nur incidenter, ganz nebenbei ein spirituale berührt wird, während umgekehrt keineswegs etwa das weltliche Gericht einzugreifen hat, wenn vor dem geistlichen Forum ein Prozess verhandelt wird, in dem incidenter zivilrechtliche Fragen vorkommen. So ist auch in der Legitimationsfrage die causa principalis immer die der Kirche zustehende eherechtliche Frage, die damit verbundene causa haereditatis ist immer accessoria, nie umgekehrt, d. h. es hat stets über beides der geistliche Richter zu entscheiden. Das sei streng Rechtens und vernunftgemäss, wenn auch die Legisten es nicht anerkennen würden[128])!

---

[125]) ad c. 13 X (4, 17): Qui filii sint legitimi casus . . . und ad v. „Habeat potestatem".

[126]) Apparatus in libros V decretalium l. c. bei Molitor p. 14, n. 1.

[127]) Hostiensis Summa l. IV: Qui filii sint legitimi (Lugduni 1568), fol. 319, § 9.

[128]) fol. 319: — sic iurisdictio spiritualis — contra et supra et praeter naturam iurisdictionis trahit ad se principalem iurisdictionem temporalem, si id quod de iurisdictione spirituali est, in ea incidat. — fol. 319[b]: — non sic [si] id quod de temporali iurisdictione est contingat incidere in foro ecclesiastico. — nec enim propter hoc executio siue processus iurisdictionis ecclesiasticae suspendetur, imo de incidenti vel connexo diffinitur. — — Hoc tamen legistae vix concederent nobis, sed de rigore iuris et ratione naturali non dubito sic tenendum.

Wir haben hier offenbar die Quelle für Aegidius' Lehre. Auch er betont den Grundsatz, dass der welcher über die Hauptfrage zu entscheiden habe, erst recht alles damit Zusammenhängende entscheide. Wenn die Erbberechtigung jemandes abhängig ist von der Anerkennung seiner legitimen Geburt, so hat der geistliche Richter die Legitimations- und die Erbschaftsfrage zu entscheiden. Nur nebensächliche Fragen, die nach der Entscheidung der Hauptfragen noch übrig bleiben, z. B. welche einzelnen Güter dem Betreffenden gehören u. s. f., können dann der Entscheidung des weltlichen Herrn überlassen werden [129]).

Es liegt auf der Hand, dass mit dieser Doktrin den willkürlichsten Eingriffen der kirchlichen, vor allem der päpstlichen Jurisdiktion in die eigentlich weltlichen Rechtssphären, in das Vermögensrecht insbesondere, Tür und Tor geöffnet sind. Dasselbe ist aber auch der Fall bei der Anschauung von der kirchlichen iurisdictio de peccato, wie sie Aegidius vertritt. Auch hier wieder ist sein Vorbild Innozenz III. in seiner ebenfalls bekannt gewordenen Dekretale Novit (c. 13, X, 2, 1) [130]). Schon Innozenz III. hatte aus dieser kirchlichen Disziplinargewalt das Recht auf oberrichterliche Einmischung des Papstes in die kriegerischen Verwickelungen der Staaten abgeleitet und sich dagegen verwahrt, dass man darin ein iudicium de feudo erblicke, vielmehr legt er alles Gewicht auf

---

[129]) Aegidius führt als Einwurf gegen seine Lehre zwei Dekretalen Alexanders III. an: c. 5 und 7 X (4, 17). Dieser Papst schon hatte in England einen Versuch gemacht, in derartigen Fällen auch Besitzfragen vor das geistliche Gericht zu ziehen; vor dem Unwillen des englischen Königs aber zurückweichend, erkannte er schliesslich an, dass nur die eherechtliche Frage, quaestio status, vom geistlichen Richter zu verhandeln sei, obwohl sie die causa principalis war und also die vermögensrechtliche Frage nach dem späteren kanonistischen Standpunkt hätte nach sich ziehen müssen. Man sieht aus diesen Dekretalen, wie seit der Zeit Alexanders III. die Forderungen der Kurie und ihrer Juristen sich gesteigert hatten.

[130]) Vgl. Molitor p. 70 ff., 81.

das Vorhandensein und die Denunziation eines peccatum, wozu er vor allem auch Eid- und Friedensbruch rechnet. Diese Linie hat Bonifaz VIII. bei seinem Vorgehen gegen Frankreich allerdings wesentlich überschritten, obwohl auch er prinzipiell an dem ratione peccati festhielt[130a]): aber als peccatum sieht er schon nicht bloss Vertrags- und Friedensbruch, sondern alte Grenzstreitigkeiten zwischen den Staaten an! Wenn Aegidius mit bemerkenswerter Ehrlichkeit auf die Unbestimmtheit und Dehnbarkeit dieses Begriffs hinweist, so hatte der Hostiensis bereits dasselbe gesagt[130b]). Wohl verwahrt er sich dagegen, dass indistincte jede Denunziation vom geistlichen Richter angenommen werden solle; sonst würde ja die weltliche Jurisdiktion ganz zu Grunde gehen. Aber anderseits zeigt er, wie auch Lehnssachen vor das kirchliche Forum gezogen werden können, immer ratione peccati[130c]). Die Kirche hat

---

[130a]) Finke S. 151 ff. bes. 157.

[130b]) Hostiensis lectura super IIm l. decretal. c. Novit. Die Hauptstellen sind folgende: „Iurisdictionem nostram": per hoc quod dicitur hic patet quod papa non habet utrumque gladium et quod iurisdictiones sint distincte. — Immo sacerdotium et imperium ab eodem principio processerunt. — Ideoque papa non habet se intromittere de temporalibus — nisi in subsidium, puta cum iudex secularis negligens est vel cum vacat imperium. — Sed videtur quod papa sit maior imperatore. — Petro enim iura celestis et terreni imperii a domino sunt comissa. Unde et ipse ait: Ecce gladii duo hic, quam potestatem ad suos successores transmisit. Executionem tamen gladii temporalis imperatoribus et regibus dimisit. — Licet quandoque ecclesia per sacerdotes exercuerit causarum civilium iurisdictionem. — Tamen iudex ecclesiasticus hanc denunciationem non debet admittere indistincte nisi in defectum iusticie vel ratione pacis vel iuramenti etc. — vel quando notorium est peccatum — Alioquin si hoc generaliter intelligeres hec absurditas exinde sequeretur quod periret iurisdictio temporalis gladii et omnis causa per hanc viam ad ecclesiam deferretur. — Zu „caritatis": No. ergo quod quelibet causa potest deferri ad ecclesiam ratione iuramenti defectus iusticie pacis et pacti, ut ex premissis colligi potest.

[130c]) l. c. ad verbum: De feudo: Directe, sed tamen ratione peccati et inducendo illum ad penitentiam indirecte. — nicht ratione feudi — alioquin quandocumque vasallus comitteret feloniam contra dominum quantum-

überall nur das Moment der Sünde zu richten, aber sie richtet darüber auch überall: denn wo wäre es nicht zu finden?

Wenn aber Bonifaz VIII. in seinen späteren Erlassen seit ca. 1300 die Formel ratione peccati beiseite lässt, und sich als Quell aller weltlichen und geistlichen Macht, als obersten Souverän im Weltlichen und Geistlichen bezeichnet, so mag man darin immerhin einen Einfluss der Lehren eines Aegidius und anderer finden — etwas prinzipiell Neues gegenüber dem ratione peccati ist damit m. E. nicht ausgesprochen [130d]). Auch beim Hostiensis geht bereits beides nebeneinander her und fügt sich ineinander: Die iurisdictiones sind getrennt, die executio des weltlichen Schwerts ist den Königen und Kaisern vom Papst übertragen, nur subsidiär greift der Papst selbst ein, aber prinzipiell hat er doch beide Schwerter, ist er der oberste Souverän aller, zunächst der Seelen und Spiritualien, per consequens aber über alles andere, denn alles andere ist ein Akzidens der Spiritualien [130e]).

Die beiden besprochenen Dekretalen Innozenz' III. sind gewissermassen die beiden Staatsgrundgesetze der päpstlichen Weltmonarchie, die die weltliche Beherrschung der Staaten, wie der einzelnen durch den Papst juristisch begründen wollen.

---

cumque iuste damnaretur, semper ad ecclesiam recursum haberet. Sed nec in hoc casu dico omnino audientiam denegandam: nam et esse posset quod iniuste at inique processum esset. Potest ergo hic ecclesia examinare sumarie ratione peccati quod sequitur, et secundum quod invenerit, talem admittat vel repellet.

[130d]) So jetzt Finke S. 158 f.

[130e]) Vgl. die obigen Stellen und Summa aurea l. IV. Qui fil. s. legit. (Lugduni 1568) fol. 319: Ego iurisdictiones distinctas assero et utramque a Deo processisse — tamen quanto altera magis Deo appropinquatur, tanto maior est: ergo sacerdotium maius etc. — fol. 319b, § 10: ideo quamvis iurisdictiones sint distincte quo ad executionem, tamen imperator ab ecclesia Rom. imperium tenet et potest dici officialis eius seu vicarius etc. — ergo papa superior est. — Verumtamen quod rite factum est per imperatorem in temporalibus non debet infringi per papam nec debet se intromittere de subditis imperatoris, nisi forte in casibus.

Gegen sie richtet sich, wie wir später sehen werden, vor allem immer wieder der Angriff der Gegenpartei.

Ausser den aufgezählten Fällen der weltlichen Jurisdiktionsgewalt der Kirche hat Aegidius noch einen anderen erwähnt, der mit seiner eigenen Theorie im Widerspruch zu stehen scheint. Er gibt nämlich zu, dass auch durch fromme Stiftung und Schenkung weltlicher Herren die Kirche die volle weltliche Jurisdiktion über gewisse Temporalien erwerben könne, obwohl ja nach seiner Lehre die Kirche die Herrin und Obereigentümerin aller Temporalien ist, das dominium universale und superius in temporalibus besitzt. Wie kann sie also durch Schenkung von Laien Temporalien erwerben? Aegidius ist die Schwierigkeit nicht entgangen (vgl. fol. 13 u. 54′); hätten doch die Gegner auf Grund seiner Lehre gar die Unfähigkeit der Kirche zur Annahme weltlicher Güter aus weltlicher Hand demonstrieren, also Schenkungen an die Kirche verhindern können. Deshalb versucht Aegidius die ältere Meinung, wie er sie bei Hugo von St. Viktor fand, dass überhaupt aller weltliche Besitz der Kirche aus frommer Stiftung stamme, mit seiner Theorie eines ursprünglichen allgemeinen Obereigentums der Kirche zu vereinigen.

5. Das dominium der Laien.

Wir sahen, dass zwar kein Mensch irgend etwas zu Recht besitzen kann, ausser durch und von der Kirche. Aber unter dieser Voraussetzung haben doch auch die gläubigen Laien ein dominium über die Temporalien: „dominium particulare et inferius fidelibus elargimur“ (II, c. 7, fol. 20′). Es ist partikulär im Gegensatz zu dem über die ganze Erde sich erstreckenden Obereigentum der Kirche (fol. 18). Die weltlichen Mächte haben wohl eine eigene Jurisdiktion, aber sie ist immer räumlich begrenzt auf ganz bestimmte zeitliche Güter und Personen, auf gewisse Streitigkeiten der einzelnen Gläubigen untereinander. Wenn aber eine weltliche Macht,

ein Staat, selbst etwa Temporalien usurpiert, so hat hiergegen die Kirche mit ihrer universalen Jurisdiktion einzuschreiten (fol. 25').

Ein allgemeines und totales dominium können die Gläubigen schon des census, der Zehnten wegen, nicht haben[131]). Denn selbst wenn alle Temporalien in der Hand eines einzigen Menschen vereinigt wären, könnte man ihm doch nicht das volle dominium utile und potestativum zusprechen, wenn der von allen Besitzungen fällige Zins nicht ganz zu seiner Verfügung stände, sondern er selbst Zins zahlen müsste (fol. 26).

Ist das dominium der Laien auch particulare und inferius, so ist es doch auch sowohl utile als potestativum oder iurisdictionale, und zwar in beiden Beziehungen unmittelbarer als das der Kirche. Denn die Laien haben ja die regelmässige Exekutivgewalt von und unter der Kirche: sie haben die sollicitudo der irdischen Güter, sie bauen Acker und Weinberg und treiben Handel, sie führen das Schwert im Kriege und im Blutgericht, ad usum proprium, aber ad nutum ecclesiae. Aegidius betont, dass im gewöhnlichen Lauf der Dinge die geistliche Gewalt nicht ohne Veranlassung in die Ordnung der weltlichen Gewalten eingreifen dürfe (fol. 45). Er vergleicht aber auch das Verhältnis, in dem die Kirche und die Laienwelt zu den Temporalien stehen, mit dem des Schmiedes und des Hammers zum Eisen; die irdische, weltliche Gewalt ist nur der Hammer, das Werkzeug, das zwar in direkte Berührung mit den Temporalien kommt, sie unmittelbar beherrscht und verwaltet, aber doch nur nach dem Willen und Sinne der Kirche, die ihr Werkzeug ganz in der Hand hat (fol. 44). So haben also die Laien, voran die Fürsten, ein eigenes Recht, ein direktes dominium über die Temporalien, anders als das der Kirche, weniger umfassend und erhaben, aber unmittelbarer nutzbar. Der Kaiser empfängt ja aus Städten und Burgen

---

[131]) Die Frage, ob die Kirche an Laien Zehnten schenken oder ihnen erlassen könne, lässt Aegidius unentschieden: fol. 26.

und Ländern Einkünfte und übt daselbst auch die civile und peinliche Gerichtsbarkeit; freilich immer unter dem dominium superius der Kirche (fol. 55′, 56).

Nun können aber die Laien diese ihre Rechte auch an andere vergeben, z. B. an die Kirche schenken, und zwar insgesamt oder teilweise. Einen Wald etwa oder einen Acker können sie also entweder zur blossen Nutzniessung, ohne ius potestativum, der Kirche schenken, oder auch mit ihrer vollen weltlichen Gerichtsbarkeit. Das ist ebensogut möglich, wie ein Vasall seinem König gewisse Rechte über weltliche Güter „schenken" kann, obwohl der König sein oberster Herr ist, so dass der König dann diese Rechte als Geschenk des Vasallen anerkennt (fol. 14′). Ebenso kann man trotz der plenitudo potestatis der Kirche sagen, dass sie Temporalien als Geschenke von Fürsten und anderen erhalten könne. Das Obereigentum an allen Temporalien, die souveräne Gewalt, besitzt der Papst; davon kann er nichts veräussern. Das Untereigentum der Laien dagegen kann er durch fromme Stiftungen noch ausserdem dazu erwerben.

In dieser veränderten Auffassung erscheint nun auch die Konstantinische Schenkung, die Aegidius übrigens nur beiläufig erwähnt[132]). Die ältere Ansicht, wonach eben erst die kaiserliche Schenkung der Kirche den Rechtstitel der universalen weltlichen Gewalt verliehen hatte, widersprach ja geradezu seiner Theorie. Die kurialistische Doktrin war allerdings schon vor ihm weiter gegangen und hatte den Begriff der donatio umzudeuten versucht. Während das Dekret Gratians und auch Innozenz III. und Gregor IX. noch an der „Schenkung" festhalten[133]), weicht Innozenz IV. bereits davon ab: nach ihm handelt es sich um keine eigentliche donatio, sondern vielmehr um eine restitutio an die Kirche, denn Konstantin konnte der Kirche die Herrschaft nur zurückerstatten, die er

[132]) fol. 3′, 55.

[133]) Innozenz III., Sermo de Silvestro 1, 97, Migne Patrol. lat. t. 217, 481 ff., Gregor IX. M. G. Epistolae saec. XIII. t. I, no. 703, p. 604.

vorher illegitim besass[134]). Dieser Standpunkt wird seitdem der herrschende. Man bemerkt deutlich, wie die Fabel überflüssig, ja den Ansprüchen der Kurialisten lästig zu werden beginnt, so dass man nur durch Umdeutungsversuche die Urkunde wieder in Einklang mit den höhergehenden Forderungen der Doktrin zu bringen vermag. Auch Aegidius befindet sich in dieser Lage. Er fasst die Konstantinische Schenkung unter demselben Gesichtspunkte auf, wie alle Schenkungen an die Kirche, als Verzicht auf gewisse Rechte, deren Ausübung zwar regelmässig, aber nur unter der Oberhoheit der Kirche, als Ausfluss derselben, den Laien zusteht. Die Kirche erhält also nie etwas geschenkt, was sie nicht de iure schon besässe.

Aegidius hat sich, wie oben bemerkt, über die Frage der Schenkung von weltlichen Gütern an die Kirche bei einer besonderen Gelegenheit in einem eigenen kleinen Traktate ausgesprochen[135]). Es ist nicht uninteressant, seine hier geäusserten Grundsätze mit den soeben gekennzeichneten zu vergleichen, geht er doch hier von ganz anderen Gesichtspunkten aus, als dort. Hier handelt es sich um die Frage, ob der König unbeschadet seines Krönungseides, unbeschadet des Staatsinteresses Güter an die Kirche schenken dürfe; dort war die rechtliche, prinzipielle Fähigkeit der weltlichen Gewalt zu derartigen Schenkungen überhaupt bezweifelt und nur in limitierter Form zugegeben worden. Aegidius unterscheidet in dieser Schrift drei Seiten des Rechts, welches dem König über die Güter seines Reiches zusteht[136]): 1. hat er von ihnen materielle Nutzungen und Einkünfte (fructum et utilitatem), wie die anderen Bewohner des Landes auch und in Konkurrenz mit diesen, doch so, dass sie viele Nutzungen ganz für sich behalten, von denen der König nichts erhält; 2. besitzt er die jurisdiktionelle Gewalt (iudicium et potesta-

[134]) Winkelmann, Acta imp. inedita II, 696 ff. — Doch vgl. z. B. Nikolaus III. 1278, c. 17 in VI^to (1, 6).

[135]) Vgl. Anm. 50, S. 45.

[136]) fol. 22′—29.

tem) über die Güter und zwar er allein und allgemein, als ein königliches Hoheitsrecht, das anderen nicht zukommt; 3. hat er eine Schutzgewalt (patrocinium et defensionem). Den beiden letzten Rechten entspricht eine gewisse Dienstpflicht der Güter, als Gegenleistung für die Ausübung der Gerichtshoheit und des staatlichen Schutzes[137]). Aus der Pflicht der defensio erwächst dem König ein Anspruch auf subventio in Notfällen. Aber hiervon sind die res ecclesiae ausgenommen, wenn nicht eine besondere Bewilligung des Papstes erfolgt[138]). Nur wenn die Not so dringend ist, dass der Fürst nicht mehr Zeit hat, sich vorher an das Haupt der Kirche zu wenden, darf er aus eigener Autorität Beihilfe vom Kirchengut beanspruchen. Das Interesse der Erhaltung des Staates verlangt ferner, dass der König nie das Recht der defensio und des patrocinium, über die Güter, sein Schutzrecht im Krieg und Frieden aus der Hand gebe. Er darf zwar die Nutzungsrechte und die Gerichtsbarkeit der Güter des Reichs veräussern, aber nicht sein Schutzrecht[139]). Auch die Kirche kann nur die beiden ersten Rechte, einzeln oder zusammen, mit den Gütern empfangen, nicht die defensio. Erhält sie die Gerichtsbarkeit mit, so muss die Blutgerichtsbarkeit von Laien, aber im Dienste der Kirche, versehen werden. Unter diesen Bedingungen allein dürfen die Könige Gut an die Kirche schenken, doch darf die Vergabung auch nicht so gross sein, dass dadurch die Regierung des

[137]) fol. 25′: habere — ad deffensionem est in necessitate habere ad subventionem.

[138]) Ib.: nisi tanta sit necessitas quod non possit princeps ad capud ecclesiae recurrere, non debet propria auctoritate bona ecclesiarum accipere; vgl. fol. 34—36.

[139]) fol. 31—31′: salva comunitate regni seu unitate quantum ad tertium modum habendi, videlicet quantum ad patrocinium et deffensionem non possunt reges a se elongare possessiones et bona imobilia que sunt in regno. — fol. 37—37′: quod illa datio potissime repugnat regno, per quam possessiones a rege deffensione et patrocinio elongantur. — fol. 41: non alienantur bona a rege quamdiu pertinent ad unitatem regni et quamdiu subsunt patrocinio et protectioni regni.

Reichs erschwert oder gehemmt würde, so dass die Einnahmen nicht mehr ausreichen und neue Auflagen nötig würden. Das Staatsinteresse ist also der Massstab, nach dem alle Schenkungen an die Kirche bemessen werden müssen.

Das klingt allerdings ganz anders als jene Lehre vom universalen Obereigentum der Kirche, für deren Interessen allein alle weltlichen Güter da sind und verwendet werden sollen. Dennoch besteht kein direkter Widerspruch zwischen den beiden Auffassungen. Denn auch nach jener hierokratischen Theorie können ja die weltlichen Machthaber die ihnen eingeräumten nutzbaren und hoheitlichen Rechte veräussern, verschenken. Das patrocinium und die defensio aber, die der König nicht verschenken darf, auch nicht an die Kirche, geben dem Staate keine neuen Rechte gegenüber der Kirche, sondern nur Pflichten in ihrem Interesse. Denn wenn sich aus der Schutzpflicht des Staates ein Anspruch auf Gegenleistungen von den Besitzern der Temporalien ergibt, so wird doch gerade die Kirche davon ausgenommen, ein staatliches Besteuerungsrecht der Kirchengüter nicht anerkannt [140]).

Immerhin begegnen wir in diesem kleinen Traktate einer wesentlich anderen Wertschätzung der weltlichen Macht als in der grossen kirchenpolitischen Streitschrift. Sie erscheint hier doch nicht mehr so wesenlos und ganz absorbiert von der Kirche, sondern hat eigene Interessen, eigene Aufgaben und eigene Mittel. Von alledem erfahren wir aus der Schrift De ecclesiastica potestate fast nichts. Wenn wir daher im folgenden die Gedanken des Aegidius über das Staatswesen näher kennen lernen wollen, so werden wir uns um Aufschluss nicht an sie, sondern vor allem an die andere politische Hauptschrift: De regimine principum zu wenden haben.

---

[140]) Aegidius steht also ganz auf dem Standpunkt der Bulle Clericis laicos, c. 3 in VI^to (3, 23). Vgl. i. a. K. Müller, Kirchengeschichte II, 1, § 169, 2; § 170, 1; über die früheren Versuche des Papsttums in derselben Richtung seit Alexander III.: I, § 149, 4; § 161, 4.

b) Der Staat.

1. Wesen und Ursprung des Staates.

In seinem Traktate De ecclesiastica potestate ist Aegidius durchaus beherrscht von der Vorstellung eines rein kirchlichen Ursprungs des Staates. Er kennt hier nur die Begründung der staatlichen Gewalt durch priesterliche Einsetzung und Weihe, auf Gottes Anordnung oder mit Gottes Erlaubnis. Denn wo sonst immer Staaten erwähnt werden, wie im A. T. oder bei den Heiden, die nicht vom Priestertum eingesetzt worden sind, da sind sie durch Invasion und Usurpation, also durch Gewalt und nicht von Rechts wegen entstanden. Ohne Gerechtigkeit aber gibt es keinen Staat, oder wie Augustin sagt (De civit. Dei IV, c. 4), ohne Gerechtigkeit sind die Reiche grosse Räuberbanden. Wie im Zeitalter des alten Bundes kein Staat bestehen konnte ohne die Weihe und Einsetzung durch die levitischen Priester, so kann in der christlichen Zeit kein Reich existieren, wo nicht, nach Augustins Worten (ebend. II, c. 22), Christus der Gründer und Leiter des Staates ist. Auch historisch wird das erwiesen, nicht nur an den Beispielen des A. T., sondern auch, was besonders bemerkenswert ist, wie wir später sehen werden, am Beispiele des römischen Reichs. Auch hierin folgt er Augustin (De civit. Dei XIX, c. 21). Die römische Republik erscheint ihm als kein echter Staat; die alten Römer sprachen zwar viel von iustitia und machten grosses Aufheben von ihrem Staatswesen; aber es sei, nach Augustin, mehr ein künstlicher, angemalter Staat gewesen, als ein sittlich lebendiger. Denn zur wahren iustitia gehört die Wiedergeburt durch die Kirche, auf sie ist somit alles dominium gegründet[141]).

---

[141]) De eccl. pot. I, c. 4, fol. 4; II, c. 5, fol. 14′—16; III, c. 1, 40, 40′, c. 3, fol. 42. Ueber das Römerreich: II, c. 7, fol. 20; absprechend auch: De reg. princ. I, 1, c. 9, 10.

Diese Staatsanschauung stimmt überein mit der seit Gregor VII. in der Kirche herrschend gewordenen, wie ja auch bekanntlich das Zurückgehen auf Augustins De civitate Dei für diese Richtung charakteristisch ist. Die Negation eines eigenen Wertes des Staates ist auch bei Aegidius, in dem Traktat über die kirchliche Gewalt, so stark, dass er geradezu das Leben im Staate als ein Hindernis für die Vervollkommnung bezeichnet; eben deshalb sind die Kleriker vollkommener als die Laien, weil sie sich der weltlichen Gewalt entziehen (fol. 17').

Die Notwendigkeit des Staates wird trotzdem nicht geleugnet, wenn auch Aegidius gerade sich genötigt sieht, der möglichen Konsequenz aus seiner Lehre von der kirchlichen oder päpstlichen Gewalt vorzubeugen, dass der Staat überflüssig sei, und einen besonderen Beweis dafür anzutreten, dass es gerade zwei Schwerter geben müsse, nicht nur eins, aber auch nicht drei, und dass eine geordnete, weltliche Gewalt ihre regelmässigen Funktionen zu vollziehen habe (II, c. 14, fol. 35'). Und er erbringt schliesslich nur den Beweis dafür, dass die Existenz des weltlichen, besonderen Schwertes eine Sache der Dezenz, der Schicklichkeit, sei, nicht aber schlechthin der Notwendigkeit (fol. 36 ff. 40). Denn der Zweck dieser Gewalt ist ja einzig und allein von der Kirche gesetzt und ruht in ihr; keine staatliche Funktion trägt ihren Zweck in sich; alle staatlichen Mittel, die bürgerlichen Gesetze und die Waffengewalt und die materiellen Güter stehen ganz im Dienste der Kirche (fol. 19), um dieser die Erreichung ihrer Zwecke zu erleichtern, nicht, weil sie allein es nicht vermöchte, sondern weil es ihrer Würde nicht ziemt, sich um alle niedrigen, weltlichen Dinge zu kümmern. Die ganze Missachtung dieser weltlichen Gewalt drückt sich darin aus, dass Aegidius einen Grund ihrer Einsetzung in dem Bestreben der Kirche sieht, den Laien doch auch etwas von dem Glanze der Regierung zu gute kommen zu lassen, damit sie sich nicht ganz verschmäht sähen und daraus Streit zwischen Geistlichen und Laien entstände (fol. 37').

Eine ganz andere Gedankenwelt tritt uns entgegen in der zweiten politischen Schrift des Aegidius, De regimine principum. Dort lag die Weltanschauung des Augustin in der politischen Auffassung Gregors VII. zu Grunde, hier dagegen ist fast die ausschliessliche Quelle Aristoteles mit seiner Ethik, Politik und Rhetorik. Von den alten theokratischen Ideen ist in dieser fast 20 Jahre früher geschriebenen Schrift keine Spur zu entdecken, ja von der Kirche und geistlicher Gewalt ist hier noch weniger die Rede, als vom Staate in dem anderen Traktate.

An Stelle der eben vernommenen Lehre von der Einsetzung der wahren staatlichen Gewalt allein durch das Priestertum finden wir hier, wie bei Aristoteles und Thomas von Aquino den Satz, dass der Mensch von Natur ein geselliges und politisches Wesen ist[112]). Aber in noch engerem Anschluss an Aristoteles als Thomas erfasst Aegidius die Bedeutung des animal politicum oder civile im wahren Sinne und im Unterschiede vom animal sociale, identifiziert er nicht wie Thomas soziale und politische Gemeinschaft[113]). Ganz wie Aristoteles gründet er seine Lehre vom politischen Leben auf die „Monastik“ und die „Oekonomik“, d. h. auf die Lehre vom Menschen als sittlichem Individuum und die Lehre vom Hause oder der Familie als Grundlage der gesellschaftlichen und politischen Gemeinschaften.

Von der Familie oder dem Hauswesen, der ersten natürlichen Gemeinschaft unter Menschen, spricht er ganz wie Aristoteles[114]). Jedes Haus besteht aus mindestens zwei communitates, nämlich der ehelichen von Mann und Frau, und der herrschaftlichen von Herr und Diener (servus); im vollkommenen Hauswesen kommt dazu noch das regimen pater-

[112]) De reg. princ. III. 1, c. 1; vgl. Aristoteles Polit. I. 1, 9, 1253^{a}, 1—3. — Thomas, De reg. princ. I. c. 1 (ed. Parmae, t. 16, p. 225).

[113]) Vgl. Maurenbrecher a. a. O. p. 29 ff.

[114]) II. 1, c. 3. — Aristoteles Pol. I. c. 2, 3. — Thomas, Summa th. II. 2, q. 58, art. 7 ad 3.

nale, das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern. Die natürliche Grundlage jedes Hauswesens ist somit die Ehe. Der Mensch ist ein animal naturaliter coniugale, die Ehe unterscheidet ihn von den Tieren und den „Göttern“ (II, 1, c. 7). Die Notwendigkeit des gesellschaftlichen Zusammenlebens aber ergibt sich für den Menschen aus vier Bedürfnissen, die ihn mehr als die anderen Lebewesen betreffen, nämlich aus der Beschaffung der Nahrung, der Kleidung, der Verteidigungsmittel und aus dem Bedürfnis des Sprechens und des Unterrichtens (c. 1)[145]).

Es ist interessant zu beobachten, wie in dieser Gedankenreihe Aegidius teils völlig Aristoteles, teils Thomas folgt, hie und da aber von beiden abweicht. In der Begründung der Notwendigkeit des sozialen Lebens schliesst er sich viel mehr der Auffassung des Thomas an, als der des Aristoteles. Thomas[146]) war ja ebenfalls davon ausgegangen, dass gerade die Beschaffung der verschiedenen menschlichen Lebensbedürfnisse, der Speise, Kleidung, Waffen u. s. w., nur im geselligen Zusammenleben ausreichend zu ermöglichen sei, dass die Bildung der menschlichen Gesellschaft also zunächst ein Gebot der wirtschaftlichen Not sei, während Aristoteles gerade diesen engen Gesichtspunkt vermeidet. Aegidius folgt dem Thomas hierin wörtlich, nur dass er noch sermo und disciplina als gleich natürliche, notwendige Bedürfnisse des Menschen hinzufügt, eine Erweiterung, die in einer pädagogischen Schrift nicht übel angebracht scheint. Der dieser Anschauung zu Grunde liegende Gedanke einer geordneten Arbeitsteilung und festen Berufsgliederung ist wie bei Thomas auch bei Aegidius überall erkennbar. Eben die von ihm so streng durchgeführte hierarchische Ordnung der Gewalten beruht schliesslich darauf: jeder Stand hat sein besonderes officium und jeder muss den anderen unterstützen. Damit die Geistlichen sich ganz dem kontemplativen Leben widmen können, müssen die Laien den

[145]) Victus, vestitus, terminatio prohibentium, disciplina et sermo.
[146]) Maurenbrecher p. 31 ff., 36 u. Thomas, De reg. princ. I. 1.

Acker bauen, Handel treiben und das Schwert im Kriege führen[147]). Jeden bestimmt die Natur nur zu einer bestimmten Aufgabe. Da das Einheitsprinzip einen monarchischen, debitus ordo[148]) unter den einzelnen Berufsständen verlangt, so ergibt sich daraus leicht die moralische Abschätzung der Berufe als Stufen zur Verwirklichung eines Lebensideals. Der status perfectus ist der Klerus, wenn auch Aegidius zugibt, dass an persönlichem Werte der einzelne Kleriker unter dem Laien stehen könne[149]). Das sittlich vollkommenste Leben ist aber das kontemplative. Auch unter den weltlichen Ständen macht Aegidius scharfe Wertunterschiede zwischen nobiles, milites und simplices cives. Er spricht es geradezu aus, dass die nobiles besser und tugendreicher sein müssen als die cives. Deshalb sind z. B. für die Reiterei nur die nobiles zu wählen, weil sie mutiger sind, für die Fusstruppen genügen auch die rustici[150]). Auch äusserlich in der Kleidung, bei Beamten in der Uniform, sollen sich die Standes- und Rangunterschiede deutlich erkennen lassen[151]). Ueberall liegt bei Aegidius diese Vorstellung der menschlichen Gesellschaft als einer streng geordneten ständischen Hierarchie zu Grunde.

Steht hier Aegidius wie Thomas[152]) ganz auf mittelalterlichem Boden, berührt er sich mit Aristoteles nirgends, ausser etwa in der Ueberschätzung des kontemplativen Lebens und der Missachtung der körperlichen Arbeit, so ist das Verhältnis etwas anders in seiner Auffassung der Sklaverei, die wir hier noch kurz berühren müssen. Aegidius erkennt mit Aristoteles an, dass manche Menschen „von Natur“ (naturaliter) Sklaven seien, dass es eine Sklaverei als „natürliche“ Einrichtung gebe; der servus erscheint bei ihm, wie bei Aristo-

---

[147]) De eccl. pot. fol. 10.
[148]) De reg. princ. II, 3, c. 16.
[149]) De reg. princ. I, 1, c. 4; De eccl. pot. I, c. 2, fol. 2.
[150]) De reg. princ. III, 2, c. 32, 3, c. 1.
[151]) Ib. II, 1, c. 21; II, 3, c. 17.
[152]) Maurenbrecher p. 33—35, 67.

teles, als gegebener Bestandteil des Hauswesens, und er spricht von ihm im Zusammenhang mit der Lehre vom Besitz und Vermögenswert[153]), wie von einem Teil dieses Besitzes und einem Werkzeug zu seiner Verwaltung und Vermehrung. Ausser den geborenen Sklaven gibt es auch Sklaven auf Grund gesetzlicher Bestimmung, besonders Kriegsgefangene, eine Einrichtung, die auf eine Stelle des römischen Rechts (Inst. I, 3, 1—3) gegründet wird. Wie ernst es ihm aber mit dem Begriff der Natürlichkeit und Rechtmässigkeit der Sklaverei ist, erkennt man aus der ausführlichen Polemik gegen den Satz der römischen Juristen, dass die Sklaverei gegen die Natur sei (nach Inst. I, 2, 2; 3, 1—3; l. 4 Dig. I, 5), weil anfangs alle Menschen frei geboren wurden und die Natur keine Sklaverei kennt, die vielmehr erst durch die Gesetze zum Nutzen der Menschen eingeführt worden sei. Hiergegen wendet er, ähnlich wie Thomas, ein[154]), man dürfe nicht alles einfach widernatürlich nennen, was vom Menschen zum natürlichen Zustande hinzu erfunden worden ist, sonst wäre ja auch z. B. die Kleidung widernatürlich. Im wahren Sinne sei vielmehr nur das wider die Natur, dessen Gegenteil die natürliche Vernunft vorschreibt. Die Sklaverei aber ist zwar ein Zusatz zum Naturrecht, zum gemeinen Wohl und Nutzen der Menschen eingeführt, aber sie ist nicht wider das Gebot der Vernunft, also auch nicht gegen die Natur. Da sie anderseits auch nicht allein auf positivrechtlichen Bestimmungen ruht, so gehört sie nach Aegidius' Meinung offenbar zum Gebiet des ius gentium, dessen Begriff wir früher kennen lernten. Das ist auch der Standpunkt des Thomas von Aquino[155]). Es ist der Ausdruck eines Kompromisses zwischen aristotelischen und römisch-rechtlichen Anschauungen. Näheres über die Vorstellung, die Aegidius mit dem Worte servus

[153]) De reg. princ. II, 3, c. 13.

[154]) Ib. III, 2, c. 31, vgl. mit Thomas, Summa theol. II, 1, q. 94, art. 5 ad 3, bei Maurenbrecher p. 111, n. 3.

[155]) Maurenbrecher p. 83.

verbindet, lässt sich aus seiner Schrift nicht ersehen. Möglich, ja wahrscheinlich ist es, dass er, wie Thomas, nur an das unfreie Hausgesinde denkt; erwähnt er doch die servi nur an der über die Hauswirtschaft handelnden Stelle. Bei seiner lebhaften Verteidigung der Rechtmässigkeit der Einrichtung wird man jedenfalls aber, ebensowenig wie bei Thomas, die Bezugnahme auf eine Klasse unfreier Leute seiner Zeit ablehnen dürfen[156]).

Sehen wir in den Ausführungen über die gesellschaftliche Ordnung Aegidius noch öfter in engerem Anschluss an seinen Meister Thomas, als an Aristoteles, so kommen wir jetzt zu einem entscheidenden Punkte, in dem er von beiden erheblich abweicht. Das ist seine Vorstellung vom Staate.

Thomas hat, wie erwähnt, den scharfen Unterschied, den Aristoteles zwischen nur geselligem und politischem Zusammenleben macht, nicht in der Tiefe erfasst. Er verbindet die Begriffe animal sociale und politicum unterschiedslos und legt allen Wert auf den Nachweis der Natürlichkeit des geselligen Zusammenlebens, während Aristoteles gerade das Leben im Staate als eine besondere, dem Menschen eigene Form des Gemeinschaftslebens nachweisen will, die als die höchste und natürlichste alle anderen Gesellschaftsformen umschliesst[157]). In diesem Gedanken folgt Aegidius getreulich dem Aristoteles, wie schon der ganze Aufbau des Traktats zeigt. Der Mensch ist eben nicht nur ein animal sociale, das der Unterstützung seiner Mitmenschen bedarf zur Befriedigung der äusseren Lebensbedürfnisse, sondern er ist animal politicum oder civile, einmal wegen seiner Sprache und ferner wegen eines besonderen natürlichen Triebs (impetus naturalis, III, 1, c. 4). Vom mittelalterlichen Standpunkt aus hebt Aegidius hervor, dass es nicht gegen diesen natürlichen Trieb zeuge, wenn tatsäch-

[156]) Maurenbrecher p. 93. — Vgl. über Sklaven im eigentlichen Sinne in der damaligen Zeit in Italien und im Königreich Jerusalem: Glasson, Hist. des inst. t. VII, p. 29 f.

[157]) Vgl. Maurenbrecher p. 30.

lich einige, wie die Einsiedler, nicht civiliter lebten, denn mit Aristoteles hält er solche Menschen für über- oder untermenschliche Wesen (c. 3).

Die politische Gemeinschaft hat einen besonderen Zweck, ist eines besonderen Gutes wegen eingerichtet. Dieser Zweck ist nach Aegidius dreifach abgestuft, entsprechend den drei Stufen alles Seins: der Staat ermöglicht nicht nur das Leben schlechthin, das auch der einzelne hat, auch nicht nur das sufficienter vivere, das durch den sozialen Zusammenschluss erreicht wird, sondern auch das virtuose vivere allein im ausreichendem Masse[158]). Er umfasst also die Zwecke der niederen gesellschaftlichen Verbände, vollendet sie und hat selbst, wie bei Aristoteles, vor allem eine sittliche Aufgabe, das virtuose vivere, zum Ziel. Hierin zeigt sich am deutlichsten die Abweichung des Aegidius von Thomas' Auffassung, bei dem eine solche Scheidung des staatlichen und des gesellschaftlichen Zwecks sich nicht findet, vielmehr die wirtschaftlichen Zwecke auch in der Staatsauffassung überwiegen.

Wirtschaftliche Motive spielen allerdings auch bei Aegidius noch die Hauptrolle und führen ihn zu einer räumlichen Auffassung des Staates, die sowohl von Aristoteles als von Thomas abweicht. Der aristotelische Begriff der polis oder civitas wird nämlich von Aegidius, wie von Thomas, nicht im politisch-abstrakten Sinne, sondern ganz konkret als „Stadt" aufgefasst. Im Gegensatz zum vicus und zur domus ist die „Stadt" das erste politische Gemeinwesen, das selbständig den ganzen Lebenszweck erreichen kann. Insofern ist sie ein principalissimum, eine höchste Stufe des menschlichen Gemeinschaftlebens, aber sie ist noch nicht die höchste Stufe des politischen, staatlichen Lebens. Mit Bewusstsein weicht Aegidius hierin von Thomas und Aristoteles ab, um zu beweisen, dass es nützlich sei, wenn ausser und über der Stadtgemeinde noch das regnum

---

[158]) De reg. princ. III, 1, c. 1, 2.

existiere [159]). Denn erst das regnum ist der völlig sich selbst genügende, abgeschlossene Staat, in der Beschaffung der äusseren Lebensbedürfnisse sowohl als in der Aneignung der Tugend und der Verteidigungsfähigkeit gegen Feinde. Er glaubt deshalb, man müsse die Stelle in Aristoteles' Politik I, c. 1, 1252a, 5, dass die civitas die vollkommenste menschliche Gemeinschaftsform sei, nicht im absoluten Sinne, sondern nur im Hinblick auf vicus und domus verstehen. Denn es müsse keineswegs jede Stadt alle ihre Bedürfnisse allein für sich befriedigen können, ihren ganzen wirtschaftlichen Bedarf selbst produzieren, sondern es genüge, wenn sie durch Warenaustausch, durch Handel und Industrie sich leicht ihre Lebensmittel verschaffen könne [160]). Deshalb müssten mehrere civitates in einem regnum vereinigt sein; dann könnten sie sich leicht gegenseitig aushelfen. Ein ähnlicher Gedanke findet sich auch in der Schrift De potestate ecclesiastica, fol. 10. Es heisst hier: die Christenheit könne nicht die sufficientia vitae haben, wenn nicht einige Waren verfertigten und Handel trieben; eine Gegend habe z. B. Ueberfluss an guter Wolle, die andere an Wein, eine gleichmässigere, den Bedürfnissen entsprechende Verteilung könne erst durch den Verkehr und Handel erzeugt werden. Es liegt also auch hier die Vorstellung eines grösseren, territorialen Verbandes zu Grunde, in welchem die wirtschaftliche Bedarfsdeckung sich durch den Handel, den Austausch von ländlichen und städtischen Produkten vollzieht. Ganz anders stellt sich Thomas das Staatsideal vor unter dem Bilde der ganz sich selbst genügenden Stadt, die nach Möglichkeit auf den Handel verzichten und

---

[159]) III, 1, c. 5: quod praeter communitatem ciuitatis utile fuit in vita humana esse comunitatem regni; wegen: sufficientia vite, adepcio virtutis, defensio et remocio impedimentorum hostium.

[160]) Ib.: nicht ex propriis possessionibus, sondern: per mercaciones et per ponderis portativam (?) et per humanam industriam faciliter habere possit sufficientiam vite.

alles auf ihrem eigenen Grund und Boden erzeugen soll, was sie zum Leben bedarf[161]).

Aegidius erkennt zwar auch den Stadtstaat als mögliche politische Einheit an, aber nicht als die vollkommenste. Diese ist vielmehr der Territorialstaat, das regnum. Ausser den wirtschaftlichen Motiven führt er hierfür auch die Widerstandsfähigkeit gegen Feinde im Innern, wie nach aussen, an[162]). Die tägliche Erfahrung lehre, dass Städte, die nicht in einem Reiche vereinigt seien, durch Kriege und innere Zwistigkeiten viel mehr zu leiden hätten, als die Territorialstaaten[163]).

Man kann leicht verstehen, wie Aegidius zu dieser abweichenden Auffassung gekommen sein mag. Zwar war er Italiener wie Thomas, und hatte als solcher die autonomen Stadtstaaten kennen gelernt. Aber als er das Buch vom Fürstenregiment schrieb, war er Erzieher des französischen Thronerben und wollte ihn belehren über die beste Regierungsweise seines Reiches. Es ist also nur natürlich, dass er als Norm und Vorbild des idealen Staatswesens einen Territorialstaat, wie Frankreich, zeichnete. Immerhin mag auch rein persönliche Ueberzeugung ihn zu dem Schlusse geführt haben, dass die städtischen Gemeinwesen politisch weniger vollkommen seien, als die Königreiche. Die eben damals ständigen Partei-

---

[161]) Thomas, De reg. princ. II. c. 3 p. 239 f.: Dignior ergo est civitas, si abundantiam rerum habeat ex territorio proprio, quam si per mercatores abundet, etc. Melius igitur est quod civitati suppetat ex propriis agris, quam quod civitas sit totaliter negotiationibus exposita; vgl. Maurenbrecher p. 45 f. — Nur für die königliche Privatwirtschaft fordert Aegidius die vollste autonome Bedarfsdeckung und Eigenproduktion aller Bedürfnisse: De reg. II, 3, c. 12; wie auch in dem nicht mehr von Thomas herrührenden Teile von De reg. princ. II, c. 5 gefordert wird, wohl auf Grund der Stelle des Aegidius.

[162]) Thomas, De reg. princ. I, 1 a. E. erkennt nur die militärische Ueberlegenheit eines grösseren staatlichen Verbandes vor der Stadt an. — Vgl. dagegen das Lob des regnum vor der civitas bei Alex. a St. Elpidio, Roccaberti II, p. 28, 1.

[163]) De reg. princ. III, 1, c. 6; vgl. III, 2, c. 3. Dass er dabei vornehmlich an Italien dachte, ersieht man aus ib. c. 2.

kämpfe in den italienischen Städterepubliken, auf die er hinweist[164]), konnten recht wohl den Beweis liefern.

Es ist bemerkenswert, dass Aegidius einen höheren staatlichen Verband als das regnum in diesem Traktate nicht nennt, vom imperium an keiner Stelle spricht. Anders in der kirchenpolitischen Schrift: hier erhält das imperium in der Hierarchie der weltlichen Gewalten seinen üblichen traditionellen Platz über den einzelnen regna[165]). Diese Theorie wäre freilich in einer für den französischen Königssohn bestimmten Schrift, bei dem bekannten nationalen Unabhängigkeitsbewusstsein der französischen Könige, übel angebracht gewesen. Auch Aegidius scheint an Stelle des universalistischen allein den nationalen Gesichtspunkt geltend zu machen.

Drei Arten der natürlichen Entstehung eines Staatswesens unterscheidet er[166]). Die naturgemässeste ist das natürliche Hervorwachsen (excrescentia) aus den niederen Gemeinschaften domus, vicus und civitas, durch Vermehrung der Generationen. Die zweite Art ist die Staatsgründung durch Vertrag mit freier Zustimmung aller Beteiligten. Nicht nur die civitas, sondern auch ein regnum können auf diese Art begründet werden. Drittens endlich können Staaten auch auf gewaltsame Weise, durch Eroberung und Usurpation entstehen. Das ist also jene Art, die nach der alten augustinisch-gregorianischen Auffassung allein die „natürliche" ist, die allein auch Aegidius in seinem kirchenpolitischen Traktate zu kennen scheint, neben der Einsetzung der Staatsgewalt durch die Kirche. Da sie wider Gesetz und Recht ist, warnt er auch in der politischen Abhandlung davor. Denn keine Regierung, die bloss auf Gewalt gegründet ist, kann dauern. Der Drang, sich die Nationen unterwerfen zu wollen, die Kriegslust, die den Römern nachgerühmt wird, ist des Staates unwürdig; erobernde Staaten

[164]) III, 2, c. 2, 3.

[165]) De eccl. pot. II, c. 5, fol. 15, 16; besonders c. 13, fol. 35 III. c. 4, fol. 45.

[166]) De reg. princ. III, 1, c. 6.

bringen viel Unheil und bestehen nicht lange. Diese Art von Staatsbildung ist daher auch am wenigsten naturgemäss [167]). So ist der alte Satz fast in sein Gegenteil verkehrt.

2. Staatsform und -regierung.

In der Frage nach der besten Staatsform zeigt Aegidius wiederum charakteristische Abweichungen von der Meinung des Thomas. Zwar sind beide darüber einig, dass die Monarchie im allgemeinen die beste Verfassung sei, und Aegidius schliesst sich in der Deduktion der Gründe wörtlich an die Schrift des Thomas an [168]). Bei beiden ist die grössere Einheit, der dadurch bedingte sicherere Friede und die grössere staatliche Macht der für die Monarchie charakteristische Vorzug. Städte und Provinzen, die nicht unter einem Könige stehen, leiden Armut, Zwietracht im Innern und Krieg von aussen. Aegidius unterlässt es nicht, bei dieser Gelegenheit eine tadelnde Bemerkung über die italienischen Stadtverfassungen einzuschalten. Hier sei das ganze Volk der Souverän, da seine Zustimmung zur Gesetzgebung erforderlich sei und es über die Machthaber richte. Denn es gebe zwar immer einen Podesta, der die Stadt regiere, aber die höhere Gewalt habe das Volk, weil es seinen Herrn sich wähle, ihn massregele und ihm Gesetze vorschreibe, die er nicht übertreten dürfe. Diese Art von Verfassung scheint ihm der aristotelischen Politie zu entsprechen, wenn sie gut ist, dagegen der Demokratie oder perversio populi, wenn sie entartet. Alle Gründe aber, die etwa für die Vielherrschaft sprechen könnten, widerlegt er im Anschluss an Aristoteles (c. 4).

Von Thomas abweichend hält er indessen nicht die Wahl-, sondern die Erbmonarchie für die bessere Staatsform [169]).

---

[167]) De reg. princ. Prolog. und I, 1, c. 10.

[168]) De reg. princ. III, 2, c. 3. — Thomas, De reg. princ. I, c. 2.

[169]) a. O. c. 5: Quod melius est regimen regni et principatus ire per hereditatem et successionem filiorum quam per electionem aliquam.

Einmal werde ein König, der sein Reich seinem Sohne erhalten will, grössere Fürsorge um den Staat tragen; sodann seien alteingesessene, erbliche Regenten überhaupt in der Regel besser als eben erst erhobene Emporkömmlinge, und dann gehorche auch das Volk von Natur lieber einer alten, erblichen Dynastie, an die es lange gewöhnt sei. Die Erblichkeit des Herrscherhauses beseitige Streit, Tyrannis und mache die Herrschaft gewissermassen naturgemäss. Notwendig sei, auch innerhalb des Herrscherhauses die Erbfolge fest zu regeln, und das Natürlichste der Uebergang der Herrschaft vom Vater auf den erstgeborenen Sohn. Freilich wisse man niemals, ob dieser dereinst wirklich zur Regierung kommen werde, und deshalb seien alle Königssöhne gleichmässig auf den königlichen Beruf vorzubereiten. Aber selbst wenn der Thronerbe Mängel und Fehler habe, so seien diese leichter wett zu machen und zu ergänzen durch seine Räte, die für ihn einzutreten haben, als das Fehlen eines natürlichen Nachfolgers [170]).

Diese Lehre steht mit der des Thomas und des Aristoteles in Widerspruch, die der Wahlmonarchie durchaus den Vorzug geben. Thomas hatte sogar die gemischte Verfassungsform deshalb für die beste angesehen, weil hier der Herrscher gewählt werde, also immer die persönliche Tüchtigkeit den Ausschlag geben könne [171]). Die virtus des Herrschers ist für ihn wie Aristoteles weit wertvoller als die Erblichkeit. Gerade umgekehrt erklärt Aegidius, dass angeborene Untüchtigkeit des Königs leichter zu ertragen und durch die

[170]) Ib.: Et si aliquis defectus esset in regio filio, ad quem deberet regia cura pervenire, suppleri per sapientes poterit.

[171]) Summa theol. I, 2, q. 105, art. 1; vgl. auch Antoniades, Die Staatslehre des Thomas von Aquino (1890), p. 40 f. Wenn in dem thomistischen Kommentar zu Aristoteles' Politik l. III, lect. 13 u. 14 der erblichen Sukzession per accidens der Vorzug vor dem Wahlsystem gegeben wird, so ist zu bedenken, dass diese Teile des Kommentars (von III, 6 an) nicht mehr von Thomas selbst herrühren, sondern von dem französischen Dominikaner Petrus de Alvernia, der eher die Schrift des Aegidius benutzt haben könnte, als umgekehrt; vgl. Thoemes l. c. p. 31 f.

Ratgeber zu ersetzen sei, als die Ungewissheit des Wahlverfahrens. Auch diese Verteidigung der Erbmonarchie findet wohl in dem politischen Opportunismus des Aegidius ihre ausreichende Erklärung. Frankreich war tatsächlich ein erbliches Königreich mit Primogeniturrecht, dem Thronfolger dieses Landes konnte sein Erzieher kein anderes Verfassungsideal vorführen.

Aegidius hat in seinem Traktate einen besonderen, langen Abschnitt der Theorie der Staatsverwaltung gewidmet. Aristoteles verdankt er das Schema der Disposition und die Mehrzahl der Ideen. Aber dennoch ist durch die antike Hülle hindurch der mittelalterliche Staat, den er vor Augen hatte, immer wieder deutlich genug zu erkennen[172]).

Vier Faktoren unterscheidet Aegidius nach Aristoteles' Vorgang in der Staatsregierung: den Fürsten, das consilium, das praetorium und das Volk (populus). Der Reihe nach werden sie und ihre Rolle im Staate besprochen.

Der König wird danach aufgefasst als der Idealmensch schlechthin; er vereinigt in sich alle Tugenden im höchsten Grade, er ist ein Uebermensch, ein semideus, das Fleisch gewordene Gesetz und die Regel für alle anderen Menschen[173]). Ganz Aristoteles folgend schildert Aegidius die Hauptaufgaben des idealen Königs im Gegensatze zum Tyrannen[174]). Hervorragender Wohltätigkeit, Tugend oder Macht und Ansehen verdankt er seine Herrschaft; Liebe zum Volk, Sorge für

---

[172]) De reg. princ. III, 2: De regimine regni tempore pacis, 36 cap. — Aristoteles Pol. III, c. 11, 1282[a], 34—36.

[173]) De reg. princ. I, 1, c. 6: Dictum est enim quod decet regem et principem esse supra hominem et totaliter diuinum; ebenso c. 8, 9: quasi semideum; c. 13: principis autem status requiritur ut ipse sit deo conformior quam subditi eius; I, 2, c. 11: debet esse quedam regula in agendis — animata lex; c. 20, 27; c. 31: decet — omnes virtutes habere qua si una careant nullam habent; c. 33. Vgl. das Bild des Idealkönigs bei Aristoteles Polit. III, 13, 1284[a] ff.; c. 17, 1281[b], 41 ff.

[174]) Vgl. Pol. VIII (V), c. 10, 1310[b], 31—34; ib. 10—12 = De reg. princ. III, 2, c. 6.

das Gemeinwohl und Strenge gegen Rebellen sind seine drei Hauptpflichten[175]). Wie Thomas vergleicht Aegidius die Regierung des Königs mit dem göttlichen Regimente in der Natur[176]). Die Politik, wie jede „Kunst", ist die Nachahmerin der Natur. Wie die Natur den Dingen ermöglicht, ihre Zwecke zu erreichen, die Hindernisse beseitigt und bewirkt, dass die Dinge selbst ihren Zweck erstreben, so soll der König sein Volk in den Stand setzen, seinen Zweck zu erfüllen, und es dahin führen, wie der Bogenschütze, der den Pfeil auf ein gewisses Ziel entsendet. Die Mittel, die ihm dafür zu Gebote stehen, sind die Moral, die Wissenschaft und die materiellen Güter.

Ausser der Sittlichkeit der Bürger hat der König vor allem das studium zu pflegen, damit möglichst viele sapientes und industres im Reiche vorhanden sind. Das ganze Volk muss eine gewisse Bildung (eruditio) erhalten. Der König, der das studium nicht fördern will, ist ein Tyrann[177]).

Auch diese Forderung lehnt sich an Aristoteles an[178]), aber das, woran Aegidius dabei denkt, ist offenbar das studium universale, wie es eben damals in Frankreich in höchster Blüte stand. Die mittelalterliche Universität ist das ideale Bildungsinstitut, das ihm vorschwebt, nach deren Einrichtung er Rang und Wert der Wissenschaften bestimmt[179]). Neben die „von den Alten" hochgeschätzten sieben freien Künste, unter denen ihm besonders das Studium der lateinischen Sprache auch für Prinzen und Adlige nötig erscheint, stellt er die eben

---

[175]) Vgl. Aristoteles Pol. VIII (V) c. 9, 1309[a], 33—37. — Die dem entsprechende Stelle des thomistischen Kommentars zu Pol. V, lect. 7, 2 ist wieder nicht mehr von Thomas; also Antoniades p. 32 zu korrigieren.

[176]) Thomas, De reg. princ. I, c. 12, 13; vgl. 15. — Aegidius, De reg. princ. III, 2, c. 8.

[177]) De reg. princ. III, 2, c. 8: Debet igitur rex solicitari ut in suo regno vigeat studium literarum et ut ibi sint multi sapientes et industres.

[178]) z. B. Pol. VIII, c. 11, 1314[a], 14.

[179]) II, 2, c. 8.

erst durch die Rezeption des Aristotelismus ausgebildeten neuen Wissenszweige in die erste Linie, nennt sie vornehmer als jene: so die naturalis philosophia, noch mehr die Metaphysik und die moralischen Wissenschaften Ethik, Oekonomik und Politik, denen er auch die minder bedeutenden Wissenschaften: Perspektiva[180]), Medizin und auch Jurisprudenz (diese als Teil der Politik) subsumiert. Die Theologie aber ist und bleibt die dea et domina omnium humanarum scientiarum[181]).

Neben der an erster Stelle genannten staatlichen Fürsorge für die Bildung und die moralische Förderung der Bürger, ist natürlich die Erhaltung des Friedens im Innern und nach aussen die Hauptaufgabe der Regierung. Die Mittel, welche ein gerechter König zu diesem Zwecke anwenden darf, erörtert Aegidius im engsten Anschluss an das 8. Buch der aristotelischen Politik. Ebenso sind die sechs politischen Regeln für die Erhaltung der Herrschaft überhaupt ihr entlehnt[182]).

Auch von dem Rate, der dem Könige zur Seite stehen soll, wird nach dem Vorbilde der aristotelischen Ethik und Rhetorik gehandelt[182a]). Nachdem Aegidius die moralischen

---

[180]) Eine mathematische Disziplin, Teil d. Geometrie, nach Boëthius, Analyt. posteriora I, 10.

[181]) Vgl. auch De eccl. pot. II, c. 6, fol. 17 und K. Werner, Augustinismus im spätern Mittelalt. S. 19 f.

[182]) Aristoteles Pol. VIII (V), c. 8, 1307^b, 30 bis 1308^b, 18. De reg. princ. III. 2. c. 15. Die Lehre vom Tyrannen ist besonders ausführlich behandelt c. 6, 7, 9—14 (non piget adhuc nouas vias adducere ad ostendendum hoc idem); es entspricht das dem pädagogischen Zweck der Schrift. — Uebrigens hat nach Kraus a. a. O. p. 33 Aegidius in seinem Kommentar zu den Sentenzen l. II, dist. 44, q. 2, art. 2. Widerstand der Bürger gegen die Fürsten für erlaubt erklärt, selbst si vellent nova imponere pedagia vel novas talias!

[182a]) De reg. III, 2, c. 16—19; vgl. Aristoteles, Rhet. I, 4, 1359^b, 18 ff. Ethica Nik. III, 5, 1112^b, 23. — Ein anderes Schema gibt A., De eccl. pot. II, c. 13, fol. 33′, unabhängig von Aristoteles; er unterscheidet: 1. die nächste Umgebung des Königs und zwar a) Freunde, b) sapientes und assistentes, c) Organe zur Publikation der königlichen Gesetze;

Qualitäten erörtert hat, unterscheidet er 5 verschiedene Gebiete ihrer Wirksamkeit, gewissermassen Ministerien, wobei nur nicht ersichtlich ist, ob nach seiner Ansicht jedes Fach durch einen Rat vertreten sein soll, oder alle Räte kollegialisch über alle einzelnen Fragen zu beraten haben. Voran stehen die wirtschaftlichen Angelegenheiten, die Beratung über die Staatseinnahmen und -ausgaben; sodann die Fürsorge für die Beschaffung der Lebensmittel, womit eine Polizei für Mass und Gewicht verbunden sein soll, die nötigenfalls auch feste Preistaxen für den Verkauf zu erlassen hat; ferner die Sorge für die Sicherheit und den Schutz der Stadt oder des Staates, wozu auch die Aufsicht über die Strassen, Häfen etc. gehört; ferner die Beratung über Krieg und Frieden und endlich die Gesetzgebung.

Stammt diese Einteilung auch wiederum von Aristoteles, so hat Aegidius doch einiges hinzugefügt, das deutlich genug zeigt, dass er sie auf Verhältnisse seiner Zeit übertragen denkt. Die Andeutungen über wirtschaftliche Massregeln, über die Ordnung von Mass und Gewicht und die Fixierung des Marktpreises, über die passagia, portus, introitus und andere Verkehrsabgaben weisen zu sichtlich auf mittelalterliche Einrichtungen hin, wie sie namentlich im städtischen Wirtschaftsleben sich ausgebildet hatten. Neu und beachtenswert ist es aber doch, dass hier dem Staate als Ganzen derartige wirtschaftliche Aufgaben zugewiesen werden; die Forderung einer eigenen staatlichen, vom König und seinen Räten geleiteten Finanz- und Wirtschaftspolitik, neben der Fürsorge für Justiz- und Heerwesen, wie sie Aegidius unter aristotelischem Einflusse erhebt, findet sich bei Thomas noch nicht.

Auch die Ausführungen über das Gerichtswesen und die Gesetzgebung stützen sich stark auf Aristoteles[183]). Auch

2. die oberste Zentralverwaltung des ganzen Reichs; 3. die Lokalverwaltung.

[183]) De reg. princ. III, 2, c. 20—23. Aristoteles Rhet. I, c. 4 a. E. Polit. VI (IV), c. 4, 1292a, 32 ff.

Aegidius ist der Ansicht, dass man so viel als möglich durch die Gesetze bestimmen müsse, um der persönlichen Entscheidung des Richters einen möglichst geringen Spielraum zu lassen. Jede Stadt soll ein ordentliches Gericht haben, vor dem alle Prozesse und Streitigkeiten, die in der Stadt vorgefallen sind, zur Verhandlung kommen. Dem Richter wird das „epiakes", die Billigkeit empfohlen, die höher stehe als das iustum. Auch bemerkt Aegidius, dass praktische Erfahrung im Einzelfall dem Richter oft nützlicher ist als die Gesetzeskenntnis, und verlangt sie, ebenso wie Autorität, Umsicht und Charakterfestigkeit.

Das Gesetz muss dem Naturrechte, dem Gemeinwohl und den besonderen Verhältnissen des Volkes entsprechen, für welches es gegeben ist, eine Definition, die sich bereits bei Isidor von Sevilla findet, nach dem sie auch Thomas zitiert[184]).

Dem Thomas folgt unser Autor auch in der Frage, wem das Gesetzgebungsrecht im Staate zustehe[185]). Nicht jedermann kann Gesetze erlassen, weil dieselben ja sich auf die Ordnung des Gemeinwohls erstrecken und allgemein verbindlich sein sollen. Die Gesetze sind also entweder vom Fürsten zu geben, der das Volk zum Gemeinwohl zu führen hat, oder auch vom Volke selbst, wenn es nämlich als Ganzes die Regierung führt oder doch sich seinen Fürsten wählt. Jeder einzelne hat zwar als Teil der Menge die Gesetze mit zu beobachten, aber deshalb hat nicht jeder Gesetze zu erlassen. Denn die öffentliche Zwangsgewalt, die den Gesetzen innewohnt, hat keine Privatperson, sondern nur der Regent oder eine öffentliche Person oder die Menge selbst als Ganzes.

Der König und jeder andere Regent steht in der Mitte zwischen dem natürlichen und dem positiven Gesetze, d. h. er steht unter dem allgemeinen Natur- oder Vernunftgesetze, aber über den positiven Gesetzen. Denn diese müssen ge-

---

[184]) Thomas, Summa theol. I, 2, q. 95, 3. — Aegidius, De reg. princ. III, 2, c. 26.

[185]) Thomas a. a. O., q. 90, art. 3. — Aegidius c. 27.

ändert werden können, weil sie stets unvollkommen bleiben. Die Frage des Aristoteles, ob es besser sei vom besten König oder von den besten Gesetzen beherrscht zu werden, beantwortet Aegidius dahin, dass, soweit die positiven Gesetze in Betracht kommen, also im konkreten Staatsleben, die Herrschaft des Königs der reinen Gesetzesherrschaft vorzuziehen sei, dagegen die lex naturalis die Grundlage jeder Herrschaft bilden müsse[186]). Trifft er in diesen Ausführungen vielleicht mit Thomas zusammen[187]), den Sinn des Aristoteles hat er nicht richtig erfasst, der es gerade verwirft, dass ein einzelner, ein König über den Gesetzen stehen solle, und deshalb überhaupt die Aristokratie dem Königtum vorzieht[188]). Aegidius dagegen zögert nicht den Grundsatz auszusprechen, dass der König über den geltenden Gesetzen stehe, die er den Umständen anzupassen habe. Freilich schränkt er dieses absolutistische Königtum sofort wieder ein durch die aristotelische Forderung[189]), so weit als möglich die bestehenden Gesetze zu erhalten, sich zu hüten immerfort daran zu ändern und zu erneuern. Nur wenn die Gesetze fehlerhaft sind, d. h. wenn sie dem Naturgesetze zuwiderlaufen, oder einzelnes unzureichend bestimmen, sollen sie geändert werden (c. 31).

Die lex naturalis ist also die Norm der staatlichen Gesetzgebung und Grundlage der Regierung überhaupt, wie sie ja die unveränderliche und allgemein gültige Grundlage aller menschlichen Handlungen ist. Hierin stimmt Aegidius mit seinem Meister Thomas überein[190]). Mit ihm lehrt er aber auch, dass die natürliche Vernunft und das darauf ruhende Naturrecht für sich nicht genügen, wenn nicht das evangelische,

[186]) c. 29.

[187]) Die Stellen im Kommentar in Polit. III, lect. 9 u. IV, lect. 4 (vgl. Antoniades a. a. O. p. 38, 39) stammen nicht mehr von Thomas selbst.

[188]) Polit. III, c. 15, 1286^{a}, 7 ff. — Vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen II, 2^{3}, p. 723.

[189]) Polit. II, c. 8, 1268^{b}, 31 ff.

[190]) Thoemes p. 78—83 ff.

göttliche Gesetz hinzugefügt werde. Dabei wendet er sich gegen „einige", die im Vertrauen auf ihr ingenium die Theologie für überflüssig erklärten, seitdem man die philosophischen Disziplinen habe, die über alles Seiende belehren, die das evangelische Gesetz verwürfen, da man das menschliche habe, worin alle Tugenden und Laster besprochen seien [191]). Gegen sie führt er drei Argumente ins Feld, wie sie „gewöhnlich von den Doktoren" gelehrt würden; es sind dieselben, die Thomas an der zitierten Stelle seiner Summa theologiae aufzählt. Es scheint, dass Aegidius wie Thomas dabei an eine ganz bestimmte Parteirichtung ihrer eigenen Zeit dachten, die im Vertrauen auf die neue aristotelische Wissenschaft glaubte der theologischen Lehre entraten zu können. Man wird nicht lange zu suchen haben, wer darunter zu verstehen ist: eben in jenen Jahrzehnten, da Thomas und Aegidius ihre beiden Schriften schrieben, war der Averroismus, namentlich an der Pariser Universität, eine Macht geworden, die kirchlicherseits energisch bekämpft werden musste [192]). Unter den 1277 in Paris verdammten, averroistischen Lehren finden sich ganz ähnliche Sätze, wie sie hier Aegidius anführt. Denn wenn die Averroisten auch die christliche Lehre noch als die absolute Wahrheit anerkannt haben mögen, ihr Streben ging nur darauf, die Widersprüche zwischen der Vernunftlehre und der Theologie überall aufzudecken, und für ihre Person nur der ersteren zu folgen. Vor diesem Rationalismus warnt Aegidius seinen fürstlichen Schüler. Es ist das einzige Mal in dieser Schrift, dass ein spezifisch kirchlicher oder doch theologischer Gesichtspunkt sich geltend macht, der sonst so

---

[191]) c. 30: Fuerunt enim aliqui de suo ingenio presumentes dicentes theologiam superfluere ex quo habemus philosophicas disciplinas, in quibus determinatur de omni ente et superfluere legem evangelicam et divinam ex quo habemus legem naturalem et humanam que videntur omnia vicia prohibere et omnes virtutes precipere. — Vgl. I, 2, c. 33.

[192]) Vgl. Mandonnet a. a. O. (Collectanea Friburgensia VIII), p. CLVIII ff. — Chartular. univers. Paris. I, 487, 556; II, 65.

vollständig fehlt, dass wohl auch ein Averroist an dieser Staatsauffassung nicht viel auszusetzen gehabt hätte.

In den letzten 5 Kapiteln des Teils über die Staatsregierung in Friedenszeiten fasst Aegidius seine Ansichten über das Ideal eines Staates zusammen (c. 32—36). Auf den natürlichen Trieb der menschlichen Natur ist das staatliche Leben gegründet, wenn es auch noch besonderer menschlicher Tätigkeit zu seiner Verwirklichung und Ausgestaltung bedarf. Der vollkommene, echte Staat ist der Territorialstaat, das regnum, nicht die civitas. Denn es ist dieser an Grösse und an Zahl der darin lebenden Edeln und Freien überlegen, folglich auch der vollkommenere Staat. Wie Aristoteles [193]) hält er dasjenige Staatswesen für das glücklichste, in dem eine möglichst breite Schicht mittelmässig begüterter Personen vorhanden ist. Der Mittelstand muss daher vom König gepflegt und erhalten werden. Dafür weiss Aegidius auch ein unfehlbares, sozialpolitisches Mittel anzugeben. Bereits an einer früheren Stelle (c. 8) hatte er es als eine wesentliche Aufgabe des Staates bezeichnet, im Interesse der Staatserhaltung das Erbschaftswesen zu regeln. Hier nun spricht er die Forderung aus, dass eine staatliche Beschränkung in der Veräusserungsfreiheit von Erbgütern eingeführt werde, damit nicht jedermann mehr aus beliebigem Grunde sein Erbe verkaufen, noch andere beliebig Aecker und andere Grundstücke aufkaufen könnten. Durch solche Beschränkungen könne eine gewisse Gleichmässigkeit unter den Bürgern aufrecht erhalten werden. Auch diesen Vorschlag konnte Aegidius der Politik des Aristoteles entnehmen [194]), anderseits entspricht er aber auch

[193]) De reg. princ. c. 33. — Aristoteles Polit. VI (IV), c. 11, 1295^{b}, 1 bis 1296^{a}, 21.

[194]) Polit. IV, c. 11 zwar, wo er über den Mittelstand spricht, gibt Aristoteles keine solche Massregel an; wohl aber kennt er ganz ähnliche z. B. von Solon und anderen alten Gesetzgebern, aus der lokrischen Verfassung, und tadelt das Fehlen einer gewissen derartigen Beschränkung bei den Spartanern. — Vgl. Polit. II, c. 7, 1266^{b}, 17 ff.; 9, 1270^{a}, 18 ff.; V. c. 8, 1309^{a}, 20 ff.

vollkommen den Grundsätzen des germanischen Erbrechts und auch des Lehnrechts mit ihren mannigfachen Beschränkungen des Immobiliarverkehrs [195]). Er war deshalb auch auf die mittelalterlichen Verhältnisse wohl anwendbar und der Zeit verständlich.

Wir haben den Hauptinhalt der staatspolitischen Schrift des Aegidius nunmehr kennen gelernt [196]): fassen wir die Ergebnisse kurz zusammen.

In mehr als einer Hinsicht erscheint der Traktat bedeutungsvoll. Es ist die erste derartige Schrift des Mittelalters, die mit vollständiger Benutzung des Aristoteles ein ausführliches Bild der verschiedenen Seiten des Staatslebens entwirft. Die gleich betitelte Schrift des Thomas war ja von ihrem Verfasser nicht vollendet worden, ebensowenig wie seine Kommentare zur aristotelischen Politik. Die vorhandenen Fortsetzungen aber sind wahrscheinlich erst später als die Schrift des Aegidius entstanden [197]). Die ungewöhnliche Ver-

---

[195]) Vgl. z. B. für Frankreich die Bestimmungen der coutumes bei Glasson t. VII, 345, 425, 617. — Beaumanoir ed. Salmon, c. 14, t. I, p. 222 ff. — Gerade in Frankreich aber war es damals vielleicht nötig, auf derartige Bestimmungen hinzuweisen. Das immer allgemeiner zur Herrschaft gelangende römische Recht, das ja im ganzen Süden allein anerkannt war, mochte allerhand Missstände begünstigt haben, da nach ihm derartige Beschränkungen nicht galten.

[196]) Den Schlussteil III, 3, c. 1—23 über die Organisation der militärischen Machtmittel des Staates, glaube ich an dieser Stelle übergehen zu dürfen, da darin keine neuen politischen Grundsätze ausgesprochen werden, sondern nur kulturhistorisch-antiquarisch interessante Einzelheiten sich finden. Charakteristisch ist der Vergleich der milites mit den magistri und doctores, sie sind magistri bellorum: c. 1.

[197]) Vgl. Thoemes, l. c. p. 38—43; 31 f. — de Rubeis, Dissertatio 22 (in Thomae Aqu. opera, edit. Rom. Leonina, 1882 ff. tom. I). Die Abfassungszeit der Fortsetzung des thomistischen Traktats De reg. princ. ist strittig. Busson in Wiener Sitzungsber. 1878, p. 723 ff. vermutet 1274—1282, doch ist m. E. diese Datierung nicht unbedingt stichhaltig. Es wäre dann die Schrift des Aegidius vor 1282 verfasst, was nicht unmöglich ist.

breitung des Traktats bezeugt seine grosse Beliebtheit als eine Art politischen Handbuches des späteren Mittelalters. Die Reichhaltigkeit des Inhalts und die übersichtliche Gruppierung des Stoffes lassen dies wohl begreiflich erscheinen.

Ist nun dieser Inhalt auch zum grossen Teil kaum mehr als eine Paraphrase der aristotelischen Politik, so glauben wir doch gezeigt zu haben, dass sich immer wieder Abweichungen von den Gedanken des Aristoteles finden, die eine Bezugnahme auf die Wirklichkeit, auf mittelalterliche Verhältnisse und Vorstellungen deutlich erkennen lassen. Die Formen entstammen der Antike, die Auffassung und Verwertung dieser Elemente aber ist mittelalterlich: das Staatsideal, das Aegidius vorschwebt, ist weit entfernt von dem des Aristoteles. Es unterscheidet sich aber auch von demjenigen des Thomas in manchen wesentlichen Punkten, unter denen die bestimmte Fassung des Begriffs des Territorialstaats und die Theorie des Erbkönigtums die wichtigsten sind.

Aber auch nach anderer Seite ist diese Schrift interessant. Die hier über das Wesen und den Ursprung des Staates geäusserten Ideen stehen in einem unüberbrückbaren Gegensatz zu denen des Traktats De ecclesiastica potestate. Es ist der Gegensatz zweier Weltanschauungen, der sich bemerkbar macht: dort die alte, kirchliche theokratische Lehre, hier die neubelebte antike; hier ist der Staat ein ganz selbständiges, nur auf die Natur und die menschliche Vernunft gegründetes Wesen, mit eignem Recht und eigner sittlicher Aufgabe, die nur zu ihrer Ergänzung und rein moralischen Vollendung des christlichen Evangeliums nicht entbehren soll. Dort ist die Kirche oder vielmehr das Papsttum alles, der Staat nichts als eine Einrichtung der Kirche, von der er seine untergeordneten Zwecke erhält, die ihm seine Rechte gibt und nimmt, dessen Norm nicht die lex naturalis, sondern die Dekretalen der Päpste sind. Immerhin liessen sich selbst in diesem theokratischen System leise Spuren einer anderen Auffassungsweise erkennen, wie z. B. in der Ableitung des Rechts und Eigen-

tums und der obrigkeitlichen Gewalt überhaupt. Stärker noch machen sich diese Spuren der aristotelisch-thomistischen Auffassung geltend in dem zeitlich zwischen die beiden genannten Traktate fallenden Buche De renuntiatione papae. Es erscheint demnach als eine tendenziöse Reaktion, wenn Aegidius in seiner grossen kirchenpolitischen Kampfschrift wieder auf den alten augustinisch-gregorianischen Standpunkt zurückkehrt und die Sündhaftigkeit, ja Unmöglichkeit jeder staatlichen Gewalt behauptet, die nicht von der Kirche eingesetzt worden sei. Die einfache Negation jeder selbständigen, weltlichen Rechtsordnung ohne Mithilfe der Kirche war ein veralteter Standpunkt, der gerade von Thomas unter dem Einfluss des Aristotelismus aufgegeben worden war[198]). Wir werden hierfür alsbald in dem nächsten, von Aegidius' Genossen verfassten Traktate einen weiteren Beleg finden.

c) Aegidius als Schriftsteller.

Als Schüler des Thomas zeigt Aegidius dessen ganze dialektische Schärfe und logische Klarheit. Wenn er im In-

---

[198]) Thomas, Summa theol. I, q. 96, art. 4: Utrum homo in statu innocentiae homini dominabatur? — secundo modo accepto dominio (secundum quod communiter refertur ad subiectum qualitercumque) in statu innocentiae homo homini dominari potuisset. — Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero quando diriget ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur vel ad bonum commune; et tale dominium hominis ad hominem in statu innocentiae fuisset propter duo: 1. weil der Mensch naturaliter ein animal sociale ist; 2. weil die überragende scientia und iustitia eines einzelnen zum Besten der anderen verwertet werden muss. Vgl. q. 92, art. 1 ad 2; Sent. II, dist. 44, q. 1, art. 2. c. Quaest. quodlib. II, art. 2 a. E. — Dass Thomas hier unter dem Einfluss der Aristotelischen Politik eine neue Anschauung aussprach, ersieht man beim Vergleiche mit Alexander von Hales, der doch auch schon Aristotelische Schriften benutzte, Summa pars III, q. 48, membrum 1, art. 1 resp. (Druck von 1482, Bd. 2) und seinem Schüler, dem grossen Zeitgenossen des Thomas, Bonaventura, Lib. Sententiarum II, dist. 44, q. 2 (Opera

teresse der letzteren bisweilen das nötige Mass der Darstellung überschreitet und durch zu grosse Häufung der Beweise eine ermüdende Breite entwickelt, so ist er sich dessen selbst bewusst[199]). Aber er setzt den Zweck, die einleuchtende Verständlichkeit und Sicherheit der Begründung, über die präzise Form.

Die Beweisführung zeigt die strenge Methode der vollentwickelten scholastischen Wissenschaft. Der zu beweisende Satz wird mit der vorläufigen Antwort vorangestellt, dann erst folgt die Begründung, wobei der Inhalt des Satzes in seine Elemente zerlegt und jeder einzelne Punkt durch eine besondere Beweiskette gestützt wird. Auch die verschiedenen Argumente sind wieder unter sich in einzelne grössere Gruppen unter festen Gesichtspunkten vereinigt. Allerhand Einwürfe werden aufgestellt und widerlegt. Eine grosse Rolle spielen immer die Analogieschlüsse; namentlich wird gern aus dem Geschehen und den Verhältnissen in der äusseren Natur ein Schluss gezogen auf das geistige, moralische Verhalten. Das Hauptmittel des Gedankenfortschritts ist aber die formale Distinktion der Begriffe, wobei die aristotelische Logik die Grundlage bietet.

Beweismittel sind die ratio, die auctoritates, d. h. die Stellen der Bibel, der Kirchenväter und des Aristoteles, und endlich res gestae, die Geschichte. Nicht gleichwertig aber werden bei Aegidius diese drei Kategorien behandelt. An erster Stelle steht vielmehr die ratio; hierin zeigt sich der Unterschied gegen die ältere Zeit. Am Schlusse der Abhandlung De renuntiatione papae hat Aegidius die Anschauung

---

edid. Peltier, t. III, 648 f.), die beide keine staatliche Herrschaft ausserhalb der Kirche anerkennen. Bonaventura verneint ausdrücklich die Frage, ob das Recht zu herrschen eine Einrichtung der Natur sei; das Verhältnis zwischen Herrn und Untertanen gehört dem Zustand der sündigen Natur an. — Vgl. Janet, Hist. de la science politique I^3, 361 ff.

[199]) z. B. De eccl. pot. II, c. 12, fol. 27′.

seiner Zeit über diesen Punkt deutlich charakterisiert [200]). Die Philosophen, heisst es hier, legen auf Autoritäten gar kein Gewicht, sondern stützen sich nur auf die ratio, ja sie erklären es für ein Hindernis des wissenschaftlichen Erkennens, dem Zeugnis von Autoritäten einfach zu glauben. Man solle auch z. B. dem Aristoteles nicht etwas glauben, weil es eben Aristoteles gesagt habe, sondern man solle auf seine rationes sehen, seinen Vernunftgründen folgen. Für Theologen und Juristen dagegen seien die auctoritates sehr wichtig, für erstere die Bibel, die ja nach Augustin alle menschliche Fassungskraft übersteigt, für letztere die leges und Aussprüche der doctores iuris. Diese letzteren beiden Autoritäten seien in eine Linie zu stellen und entsprächen den rationes der Philosophen: denn ebenso wie ein Philosoph sich schämen würde etwas ohne Angabe der ratio zu behaupten, ebenso sollte ein Legist sich schämen etwas zu sagen, ohne eine lex dafür anführen zu können. Die auctoritates der juristischen Doktoren seien aber gleichwertig, weil sie immer die Gesetze nachbilden. Es ist hier also deutlich geschieden zwischen zwei Methoden: der philosophischen und der theologisch-juristischen. Die erstere stützt sich nur auf die Vernunftsätze und verwirft die Autoritäten; die andere benutzt auch als wesentliches Beweismittel die auctoritates, die für sie den rationes vollkommen gleichstehen, ja, was die Bibel anlangt, über sie gestellt werden. Bemerkenswert ist der Versuch, die juristische Methode von der philosophischen scharf zu unterscheiden und für sie die auctoritates der Juristen als massgebend zu bezeichnen. Bei Aegidius spielt in Wirklichkeit auch in seinem theologisch-politischen Traktat die ratio die wichtigste Rolle neben und selbst vor der auctoritas. Er erklärt einmal geradezu, dass er, weil die auctoritates vielleicht nicht genügen, nun den Be-

[200]) De renuntiatione c. 25, p. 63. Wenn hierbei der Kommentator in I. Physic. des Aristoteles zitiert wird, so ist wohl Averroes darunter zu verstehen; die philosophische Meinung wird also wieder von den Averroisten herstammen.

weis durch rationes führen wolle[201]); die ratio ist hier also das stärkere Beweismittel. Zu einer vollen Beweisführung gehören aber bei Aegidius drei Stücke, nämlich ausser ratio und auctoritas noch res gestae, Tatsachen der Geschichte[202]). Darunter versteht er vor allem Beispiele aus der alttestamentlichen Zeitgeschichte, aber auch historische Fabeln, wie die translatio imperii und die Konstantinische Schenkung oder auch Papstlegenden u. a. m. Von echter Geschichtskenntnis und historischem Verständnis ist Aegidius weit entfernt[203]). Doch scheint ihm eine Beweisführung dann am allersichersten, wenn die logischen Schlussfolgerungen mit Aussprüchen der Autoritäten und Tatsachen der Geschichte zusammenstimmen. Wiederholt hat er diese dreifache Beweiskette angewendet und triumphierend auf die Harmonie der drei Beweisquellen in dem zu beweisenden Gegenstande hingewiesen, ein Resultat, das für seine dialektische und exegetische Kunst immer leicht zu gewinnen war.

Ueberall in seinen Schriften, ausser in De regimine principum, zeigt sich Aegidius rein theologisch gebildet. Gegen Philosophen und besonders gegen Juristen zeigt er wiederholt Abneigung. Seine eigene gründliche philosophische Schulung stellt er ganz in den Dienst der Theologie. Seine Bildung scheint, anders als bei anderen theologischen Zeitgenossen, von Kanonistik und römischer Jurisprudenz ganz unbeeinflusst; die wenigen kanonistischen Zitate, die sich finden, lassen keine

---

[201]) De eccl. pot. II, c. 7, fol. 20: et quod forte aliter auctoritates non sufficiunt, volumus rationes adducere.

[202]) Vgl. De eccl. pot. I, c. 3, fol. 3; c. 5, fol. 5 u. fol. 6. De ren. papae c. 9, p. 20: est ergo rationi consentaneum, rebus gestis consonum et patribus approbatum.

[203]) Doch empfiehlt er dem jungen Fürsten die Kenntnis der Geschichte seines Landes mehrfach: De reg. princ. I, 2, c. 9; II, 3, c. 12, c. 17: bei Tische soll sich der König die consuetudines regni oder die laudabilia gesta predecessorum suorum vorlesen lassen oder auch den liber de regimine principum, und zwar alles in der Muttersprache! III, 2, c. 16 a. E.: habere memoriam preteritorum que contigerunt in regno.

juristischen Fachkenntnisse erschliessen. Seine Hauptquelle in den kirchenpolitischen Schriften ist die Bibel, die mit ihrer Glossa ordinaria in der hergebrachten Auslegungsmanier verwertet wird. Der Literalsinn kommt dabei am seltensten zur Geltung; den breitesten Raum nimmt die allegorische Ausdeutung des A. T. auf Zustände der christlichen oder speziell der Papstkirche ein[204]). Von grossem Einfluss auf die Weltanschauung des Aegidius scheint ausser Aristoteles namentlich der christliche Neuplatoniker Dionys der Areopagite gewesen zu sein, dessen Schriften im Mittelalter weitverbreitet, auch von Thomas benutzt worden waren[205]). In dem Traktat De renuntiatione papae, wie in De ecclesiastica potestate werden mehrere Stellen aus seinen Schriften zitiert; vor allem über die Hierarchie der Gewalten. Unter den grossen Kirchenlehrern der älteren Zeit ist Augustin derjenige, an den sich Aegidius wohl am engsten anschliesst; von späteren werden am häufigsten Hugo von St. Viktor, namentlich in De ecclesiastica potestate, und Bernhard von Clairvaux herangezogen. Ohne Namensnennung oder doch nur allgemein bezeichnet als doctor und philosophus, sind Thomas von Aquino und Aristoteles aber in allen Schriften des Aegidius die Hauptautoritäten, denen er folgt; wir haben aber oben gesehen, dass er auch ihnen sich doch nicht ganz willenlos überlässt.

Die grosse Gelehrsamkeit und dabei leichte Verständlichkeit der Schriften des Aegidius verschafften ihm, zumal bei seiner eminenten literarischen Fruchtbarkeit, einen Einfluss auf die gelehrte Mit- und Nachwelt, den man nicht wird unterschätzen dürfen. Wir sehen hier ab von den im Mittelpunkt seiner schriftstellerischen Tätigkeit stehenden theologischen Schriften, durch die er als offiziell anerkannter Ordenslehrer auf sehr lange Zeit hinaus die theologischen Anschauungen des Augustinerordens bestimmt hat[205a]). Aber auch seine

---

[204]) z. B. De eccl. pot. II, 3, fol. 12, c. 7, fol. 19′; I, c. 2, fol. 2′.

[205]) Vgl. Ueberweg-Heinze II[8], p. 140.

[205a]) Vgl. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, p. 165.

politischen Traktate blieben nicht ohne Wirkung. Wir haben bereits von dem grossen Ansehen und der weiten Verbreitung gesprochen, den seine erste derartige Schrift, De regimine principum, fand[206]). Auch der Traktat De renuntiatione papae wurde frühzeitig von anderen benutzt; wir finden seine Spuren z. B. bei Aegidius' Ordensgenossen Augustinus Triumphus[207]), aber auch bei dem antikurialistischen Dominikaner Johann von Paris, ja vielleicht hat ihn selbst Gerson noch benutzt[208]).

Am merkwürdigsten scheint aber der Einfluss der grossen Streitschrift De potestate ecclesiastica. In den meisten dieser Periode angehörenden Streitschriften werden wir ihrer Einwirkung wieder begegnen; Ordensgenossen und päpstlich gesinnte Schriftsteller haben sie ebenso beachtet, wie die Gegner. Wir begegnen ihr aber auch später noch: in dem Konflikt zwischen Johann XXII. und Ludwig dem Bayern schöpften Augustinus Triumphus wie Alvarus Pelagius aus ihr, und der damalige Augustinerprior Alexander a St. Elpidio verarbeitete sie in seinem dem Papste gewidmeten Traktate[209]).

Aber damit nicht genug. Der Traktat hat, wie wir jetzt mit Sicherheit behaupten können, als Grundlage gedient für das klassische Manifest des päpstlichen Universalismus, die Bulle Unam Sanctam. Bereits Ch. Jourdain, der erste Wiederentdecker des Traktats, hatte die Abhängigkeit der beiden Schriftstücke voneinander erkannt, und alle, die seitdem Gelegenheit hatten den Traktat einzusehen, sind ihm darin gefolgt[210]). Die wörtlichen Uebereinstimmungen sind in der

---

[206]) Auch Gerson hat sie benutzt: Schwab, Gerson 426 f.

[207]) S. unten.

[208]) S. ob. Anm. 77.

[209]) Vgl. Alexander a St. Elpidio, Tractatus de ecclesiastica potestate, bei Roccaberti, t. II, z. B. l. II, c. 6, p. 20, 3, 21, 4 f.; c. 3, p. 17; c. 8, p. 25, 14; c. 9, p. 26, 2 f.

[210]) Vgl. Kraus, Oesterr. Vierteljahrschr. I, p. 20 ff. — Eine Quellenanalyse der Bulle gibt z. B. Fr. Ehrmann, Die Bulle Unam Sanctam etc. München 1896, p. 39 ff.

Tat derart, dass eine direkte Benutzung der einen durch die andere Schrift angenommen werden muss[211]). Nur war

[211]) Diese Uebereinstimmungen finden sich nur so auffällig zwischen dem zweiten Teile der Bulle und den cap. 2—4 des ersten Teils des Aegidianischen Traktats, in der Lehre von der Unterwerfung der weltlichen unter die geistliche Gewalt. Man vgl.:

Bulle Unam Sanctam (Abdruck bei Mirbt, Quellen z. Geschichte des Papsttums, 2. Aufl. 1901, p. 148—149): Oportet autem gladium esse sub gladio et temporalem authoritatem spirituali subiici potestati. Nam cum dicat apostolus: Non est potestas nisi a Deo, quae autem sunt, a Deo ordinata sunt; non ordinata essent, nisi gladius esset sub gladio et tamquam inferior reduceretur per alium in suprema. Nam secundum beatum Dionysium lex divinitatis est, infima per media in suprema reduci. Non ergo secundum ordinem universi omnia aeque ac immediate, sed infima per media, inferiora per superiora ad ordinem reducuntur.

Aegidius fol. 3′ (I, c. 3): — — Oportet hos duos gladios, has duas auctoritates et potestates a Deo esse, quia ut dictum est, non est potestas nisi a deo, sed et omnis habet ordinata esse, quoniam, ut tangebamus, quae sunt a Deo oportet ordinata esse. Non essent autem ordinata, nisi unus gladius reduceretur per alterum et nisi unus esset sub alio, quia ut dictum est per dyonisium, hoc requirit lex divinitatis quam deus dedit universis rebus causatis, et hoc requirit ordo universi, id est universarum rerum creaturarum, ut non omnia aeque immediate reducantur in suprema, sed infima per media et inferiora per superiora.

Bulle fährt fort: Spiritualem autem et dignitate et nobilitate terrenam quamlibet praecellere potestatem, oportet tanto clarius nos fateri, quanto spiritualia temporalia antecellunt. Quod etiam ex decimarum datione et benedictione et sanctificatione, ex ipsius potestatis acceptione, ex ipsarum rerum gubernatione claris oculis intuemur.

Aegidius fol. 3′ (c. 4): Quod sacerdotalis potestas dignitate et nobilitate praecedat potestatem regiam et terrenam apud sapientes dubium esse non potest; quod possumus quidem declarare primo ex decimarum datione, secundo ex benedictione et sanctificatione, tertio ex ipsius potestatis acceptione, quarto ex ipsarum rerum gubernatione.

Bulle: Nam veritate testante spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet et iudicare, si bona non fuerit. Sic de ecclesia et ecclesiastica potestate verificatur vaticinium Jeremiae prophetae: ecce constitui te hodie super gentes et regna etc. quae sequuntur. Ergo si deviat terrena potestas, iudicabitur a potestate spirituali: sed

es bisher zweifelhaft, ob Aegidius aus der Bulle geschöpft habe oder umgekehrt die Bulle aus dem Traktate. Da nun aber, wie wir bald sehen werden, die Schrift des Aegidius bereits in dem Traktate des Jakob von Viterbo benutzt ist, der seinerseits vor dem 3. September 1302 verfasst sein muss, während die Bulle vom 18. November datiert ist[212]), so ergibt sich, dass der Traktat der Bulle als Vorlage gedient hat, nicht umgekehrt.

Die Annahme, dass Aegidius selbst den Entwurf zur Bulle Unam Sanctam abgefasst habe, könnte dadurch sehr an Wahrscheinlichkeit gewinnen. Seine persönliche Stellung in dem Kirchenstreite als Vertrauter des Papstes und höchster Vertreter des in Rom zur Synode versammelten französischen Klerus liess ihn ganz besonders dazu geeignet erscheinen.

Dem steht nun aber das Zeugnis eines jüngeren Zeit-

---

si deviat spiritualis minor, a suo superiori; si vero suprema, a solo Deo, non ab homine poterit iudicari; testante apostolo: spiritualis homo iudicat omnia, ipse autem a nemine iudicatur.

Aegidius fol. 3, c. 3: Quod spiritalis potestas instituere habet terenam potestatem, et si terena potestas bona non fuerit, spiritualis potestas eam poterit iudicare. — Igitur de ecclesia et de potestate ecclesiastica verificatur id vaticinium Jeremie: Ecce constitui te hodie super gentes et regna, ut evellas etc. (fol. 4′, c. 4): — Ergo potestas terrena iudicabitur a potestate spiritali tamquam a suo superiori, sed si deviat potestas spiritalis et potissime potestas summi pontificis, a solo Deo poterit iudicari.

Die Schlusssätze der Bulle stützen sich auf die Schrift des Thomas von Aquino, Contra errores Graecorum, c. 32 (edit. Parmae, tom. 15), p. 248 ff. Der dogmatische Schluss steht: p. 257.

[212]) Vgl. das Faksimile aus dem Registr. Vatic. n. 50 bei Denifle, Specimina palaeographica tab. XLVI: Dat. Lateran. XIV Kl. decembr. anno octauo. Der Registrator hat die Bulle am Rande bezeichnet: Declaratio quod subesse romano Pontifici est omni humane creature de necessitate salutis. — Im ms. lat. 15004 der Nationalbibl., fol. 74—74′ hat die Bulle die Ueberschrift: Forma constitutionis in qua confitetur boniffacius post appellationem regis, praelatorum ac virorum, se esse vicarium catholicum et ratione ecclesie subesse humanam creaturam esse de necessitate salutis. Datum wie oben.

genossen, des Kanonisten Egidius Spiritalis von Perugia entgegen, der in seinem ungedruckten, unter Johann XXII. geschriebenen Traktate ausdrücklich bemerkt, dass Bonifaz VIII. die Dekretale Unam Sanctam „propria manu dictavit“ [212a]). Es würde sich danach ergeben, dass der Papst selbst den Traktat des Aegidius für den Hauptteil der Bulle zu Grunde legte, Einleitung und Schluss dagegen, die keine solche wörtliche Uebereinstimmung mit dem Traktate zeigen, wohl anderen Quellen, wahrscheinlich ebenfalls ihm gewidmeten Schriften, entnahm. Die Einleitung zeigt überdies manche Aehnlichkeit mit der Bulle Ausculta fili, aber auch zwei noch zu besprechende Traktate haben auffällige Anklänge; besonders aber möchte ich auf ein von Finke mitgeteiltes Stück hinweisen [212b]), das aus einer von Bonifaz' VIII. Leibarzt, dem berühmten Arnald von Villanova, im Sommer 1301 verfassten Schrift stammt, die der Papst mit Beifall aufgenommen hatte und die von Arnald an zahlreiche geistliche und weltliche Fürsten und Klöster (auch nach Frankreich) versandt worden war. Vielleicht aber liegt diesem Teile überhaupt keine bestimmte Vorlage zu Grunde, sondern Bonifaz VIII. hat sich an eine bereits allgemeiner verbreitete Argumentation angeschlossen. Auch die berühmte Schlussdefinition von Porro subesse ab ist ja bekanntlich nicht einer zeitgenössischen, sondern einer Schrift des heiligen Thomas von Aquino wörtlich entnommen [212c]).

[212a]) Der Traktat in dem Pariser ms. 4229, fol. 117 ff. Die Stelle, auf die zuerst Grauert hingewiesen hat, bei Finke S. 147 n. 2. Die Akademieabhandlung Grauerts über die Unam Sanctam u. Bonifaz VIII. konnte ich leider noch nicht benutzen.

[212b]) Gewisse Aehnlichkeiten lassen sich übrigens auch hier aufweisen, vgl. bes. den Anfang von pars II, c. 1, fol. 9′ u. a., doch erweisen sie nicht die Benutzung der Schrift.

[212c]) Finke 149 f. u. 150, n. 1 (vgl. S. CXX) aus Cod. Vatic. 3824, fol. 82: Quis catholicorum ignorat unam esse et unicam sponsam Christi cum ipse dicat in canticis: Una est columba mea, et in psalmo: Erue a framea Deus animam meam et de manu canis unicam meam. Quomodo autem erit una et unica nisi ordinis unitate in quo genitricem

Die direkte Veranlassung zu dem Traktate des Aegidius scheint mir die Berufung der römischen Synode durch Bonifaz VIII. geboten zu haben: er bezeichnet ja ausdrücklich in der Vorrede als besonderen Zweck des Traktats, die zu belehren, die wieder andere belehren sollen, d. h. also die Prälaten und Magister, die der Papst zu sich berufen wollte. Der Traktat sollte vorbereiten und aufklären. Ich möchte deshalb vermuten, dass er bereits im Jahre 1301 entstanden sei, und zwar an der Kurie, wo sich Aegidius aller Wahrscheinlichkeit damals schon befand[213]). Er scheint dann, vielleicht schon zusammen mit der Bulle Ausculta fili, nach Frankreich gelangt zu sein. Dass er im Frühjahr 1302 in Paris bereits bekannt war, ergibt sich aus seiner, wie ich glaube, ziemlich sicher erkennbaren Benutzung in den damals entstandenen Traktaten der königlichen Partei, die wir später kennen lernen werden; darauf deutet vielleicht auch ein anderer merkwürdiger Umstand: die von Aegidius besonders feierlich betonten Schlussworte seiner Schrift[214]) klingen auffällig an die eben damals, aus Anlass der Bulle Ausculta fili, von den königlichen Legisten fabrizierte falsche Bulle Deum time an, deren Inhalt übrigens völlig dem Traktate des Aegidius entspricht. Die Vermutung ist jedenfalls nicht ganz unwahrscheinlich, dass die Feinde des Aegidius gern an diese Schrift anknüpften, die der Person ihres Verfassers wegen gerade am Hofe grossen Eindruck machen musste.

---

suam scilicet ecclesiam triumphantem debet procul dubio imitari. ... Quecumque enim a Deo procedunt, ordinata sunt, et omnis multitudo catholicorum unitate fidei et caritatis Christi consurgit in unum corpus et congregatur in gregem unius ovilis et ab uno pastore principali regibilem.

[213]) Vgl. oben Anm. 29. — Finke S. 160 zieht das Jahr 1302 vor. Ob man sich auf fol. 48, Erwähnung des englisch-französischen Streits, berufen darf, ist mir fraglich, da Aegidius wahrscheinlich den in c. Novit erwähnten Fall unter Innozenz III. im Auge hat!

[214]) fol. 57: Finem ergo loquendi omnis pariter audiat: ecclesiam time et mandata eius observa etc.

Mag man aber immerhin den Einfluss des Traktats auf dieses agitatorische Pamphlet, das den Bruch mit dem Papste unheilbar machte, dahingestellt sein lassen, für die echte, dogmatische Kundgebung der Kurie, den libellus professionis Bonifaz' VIII.[215]) bildet er jedenfalls die Hauptgrundlage.

2. Jakob von Viterbo.

1. Unter den Ordensgenossen des Aegidius beteiligte sich an dem literarischen Kampfe in hervorragender Weise Jakob Capocci aus Viterbo[1]). Einem altpatrizischen Geschlechte entstammt, das im 13. und 14. Jahrhundert mehrere, auch politisch bedeutende Männer hervorgebracht hat[2]), wurde er in seiner Vaterstadt erzogen und trat in den dortigen Augustinerkonvent ein. Im Jahre 1281 finden wir ihn in Paris, wohin er von seinem Orden zu Studienzwecken gesandt worden war. Im Mai 1293 bewilligt das römische Provinzialkapitel der Augustiner 25 Goldgulden zur Bestreitung der Kosten seines Magisterexamens, das in diesem Jahre statt-

[215]) So bezeichnen die Bulle die Verteidiger Bonifaz' VIII. im Prozessverfahren (1310); Dupuy, preuves, p. 497: libellum suae professionis exhibuit universali ecclesiae, in quo non solum professus est fidem beati Petri et ecclesiam Catholicam, sed etiam hanc fidem ab universis subditis servari mandavit, ut patet in constitutione Unam Sanctam.

[1]) Vgl. Hist. littér. t. XXVII, p. 45 ff. Artikel von Hauréau. — Finke a. O. S. 163—166. — Hauréau, Hist. de la philos. scolast. II, 2, p. 159 ff. — Chartularium univ. Paris. II, p. 62 u. ö. — Feret a. O. III, p. 477 ff. — Gandolfo, l. c., p. 184—189. — Ughelli, Italia sacra t. VIII, 1, p. 143; t. VI, p. 119. — G. Coretini, Brevi notizie della città di Viterbo e degli uomini illustri dalla medesima prodotti. Rom 1774, p. 78—80.

[2]) z. B. den Kardinal Raniero unter Innozenz IV. (gest. c. 1252). Zur Zeit Ludwigs des Bayern schloss sich ein Mitglied der Familie der kaiserlichen Partei an und machte sich selbst zum Bischof von Viterbo. Vgl. Cronache .... di Viterbo (Docum. di Storia d'Italia t. 5), p. 21 ff., 25 ff., 349 ff., 384 ff. — Coretini, l. c., p. 87, 97. — Bussi, Istoria della città di Viterbo, Rom 1742, p. 112, 127, 130 ff., 191, 364.

gefunden hatte, und jährlich weitere 8 Goldgulden für seinen Unterhalt[3]). In den folgenden Jahren bis 1296, also unter dem Generalate des Aegidius, wird dieses Stipendium immer wieder erneuert. Jakob mochte damals bereits einen grossen Ruf als Universitätslehrer und Schriftsteller geniessen; denn 1295 bezeugte ihm das Generalkapitel des Ordens aufs neue seine Gunst, indem es verordnete, dass jede Ordensprovinz alljährlich ihm einen Goldgulden erstatten solle für seine Auslagen an Pergament und Schreibergebühren, damit er die vom Orden ihm aufgetragenen theologischen Werke abfassen könne. Enge persönliche[4]) und wissenschaftliche Beziehungen verbanden ihn mit seinem Landsmann, Ordensgenossen und Universitätskollegen Aegidius, der eben damals das Pariser Augustinerstudium leitete. In seinem Auftrage vielleicht hat er seinen Kommentar zu den Sentenzen wohl für Unterrichtszwecke umgearbeitet. Aus seinem äusseren Leben erfahren wir noch eine Reise nach Perugia an die Kurie, die er 1294 mit Jakob von Rom unternahm, deren Zweck aber unbekannt ist.

Im Mai 1300 war er in Neapel als Definitor einer Ordensprovinz, und soll auf dem Ordenskapitel mannhaft einen unschuldig angeklagten Ordensbruder gegen den Generalprior verteidigt haben. Damals soll er auch zum ersten der vier Lektoren des Studiums der Augustiner in Neapel ernannt worden sein[5]). In dieser Zeit mag er auch in engere Verbindung mit König Karl II. von Neapel und mit der Kurie getreten sein. Für die hohe Gunst, in der er hier stand, zeugt es jedenfalls, dass ihn Bonifaz VIII. am 3. September 1302 zum Erzbischof von Benevent ernannte und, angeblich auf Bitten

---

[3]) Chartul. univ. II, 62, no. 585.

[4]) Nach Litta a. a. O., tav. 1, können sie sogar verschwägert gewesen sein, da der „Bruder“ des Aegidius Stefano eine Francesca di Fiorenzo Capocci geheiratet hat.

[5]) Nur nach Coretini a. O., p. 78. — Jedenfalls war er nach dem Prologus seines politischen Traktats noch 1302 professor theologicae facultatis, vermutlich doch in Paris und nicht in Neapel.

Karls II., bereits am 12. Dezember desselben Jahres nach Neapel versetzte. Das freundschaftliche Verhältnis Jakobs zu König Karl II. wird von den alten Biographen mehrfach hervorgehoben. Gunstbezeugungen, die sonst niemand habe vom König erlangen können, habe er durchgesetzt. Die Privilegien seiner Kirche habe er sich bestätigen lassen, für den Neubau der Kathedrale in Neapel besonders eifrig gewirkt. Ein Zeichen seines Dankes ist z. B. die dem König gewidmete Konkordanz der Psalmen. Im Februar 1308 starb Jakob.

Von seinen zahlreichen Schriften sind nach dem Zeugnisse eines Zeitgenossen viele nach seinem Tode entwendet und unter falschem Namen herausgegeben worden[6]). Immerhin sind noch eine grosse Anzahl bekannt. Es sind Kommentare zu den Sentenzen des Petrus Lombardus und andere Arbeiten über dasselbe Werk; ferner theologische, an der Universität Paris gehaltene quaestiones und sermones und andere theologische Schriften; die schon erwähnte Abbreviatio Sententiarum Aegidii Columnae, und Kommentare zur Physik und Metaphysik des Aristoteles; endlich das Werk De regimine christiano, das wir hier zu besprechen haben.

Sein philosophischer Standpunkt weicht, nach dem Urteil Hauréaus, bedeutend von dem des heiligen Thomas ab und nähert sich bereits dem des Duns Skotus. Ist er auf diesem Gebiete gewissermassen „moderner“ als Aegidius, so entspricht dem wenigstens teilweise seine politische Denkweise, die wir nunmehr genauer kennen lernen wollen.

Der Traktat De regimine christiano.

Der Traktat Jakobs De regimine christiano ist nächst dem Werke des Aegidius der umfassendste kirchenpolitische Traktat dieser Zeit und beansprucht namentlich auch wegen der für die Entwickelung des politischen Denkens interessanten

---

[6]) Hist. litt. p. 49.

Unterschiede von der Darstellung des Aegidius und wegen seiner Einwirkung auf Spätere ein grösseres historisches Interesse, als man ihm bisher gewidmet hat[7]).

Die Abfassungszeit der Schrift lässt sich, wie ich glaube, mit Sicherheit feststellen. Da der Verfasser sich in der an Bonifaz gerichteten Widmung noch einfach theologicae facultatis professor nennt, so schrieb er vor seiner Ernennung zum Erzbischof von Benevent, also vor 1302, September 3. Da anderseits bereits der Traktat des Aegidius in den letzten Kapiteln benutzt ist, dieser aber wahrscheinlich frühestens im Winter 1301 entstanden ist, so bleibt nur der Frühling oder Sommer des Jahres 1302 als Abfassungszeit übrig. Vermutlich war er ebenso wie der Traktat des Aegidius durch die Berufung der römischen Synode veranlasst. Darauf scheinen auch die Worte der Einleitung hinzuweisen.

1. Inhaltsübersicht.

Bereits das Widmungsschreiben an den Papst zeigt die Tendenz des Autors deutlich. Er redet den Papst an, als den „heiligen Fürsten der Könige der Erde", der über die Freiheit der Kirche und die Erhöhung der katholischen Wahrheit mit Klugheit und Eifer wacht. Er stellt sich die Aufgabe, die Regierung der Kirche darzustellen; das sei gerade jetzt ein nützliches Unternehmen, da viele Sinn und Bedeutung des Kirchenregiments falsch auffassen oder nach ihrem Belieben sich zurechtlegen. Wenn auch mehrere über dasselbe Thema schrieben, so sei das doch nicht überflüssig; denn jeder trage doch etwas Neues bei. Als Professor der Theologie habe er es deshalb gewagt, auch ein kleines Scherflein beizusteuern.

[7]) Kurze Analyse von Hauréau, p. 50—51. Finke p. 163 f. — Ich benutze den cod. lat. 4229, fol. 59—106, andere Handschrift lat. 4046, fol. 183—208'. Beide nach Hauréau, Kopien vatikanischer Handschriften. Vgl. über die zweite Handschrift auch Renan, Hist. litt. 27, 375.

Der Stoff teilt sich ihm nach den beiden Hauptstücken des Glaubensbekenntnisses in zwei Teile: im ersten ist zu handeln vom regnum ecclesiae, als corpus mysticum, im zweiten von der Gewalt Christi und seines Vikars in diesem Reiche.

Zunächst ist der Charakter der Kirche als eines regnum im eigentlichen Sinne zu erweisen (I, c. 1). Das regnum ist die vollkommenste Form der menschlichen Gemeinschaften; dies wird mit Hilfe von Augustins De civitate Dei l. 19 und Sätzen aus Aristoteles' Politik bewiesen. Die Kirche als die grösste der menschlichen Gemeinschaften, die, über die ganze Erde verbreitet, in sich alles enthält, was zum Heile der Menschen erforderlich ist, und eine wohlgegliederte Hierarchie umschliesst, kann also im hervorragenden Sinne regnum heissen. Sie ist das regnum Christi, bezw. seines Vikars des Papstes, der in Wahrheit „König" heisst und ist.

In den folgenden Kapiteln (c. 2—6) werden die Haupteigenschaften des idealen Reichs erörtert und sämtlich in höchster Vollkommenheit in der Kirche verwirklicht gefunden. Denn ihr Reich ist orthodox, d. h. wahrhaft ruhmvoll(!), einheitlich, katholisch oder universal, heilig und apostolisch, d. h. von den Aposteln gegründet und regiert, vor allem von Petrus und seinem Nachfolger, dem Papste. Der Schluss ist also: die Kirche ist der Staat κατ' ἐξοχήν, die Definition der res publica des Cicero (bei Augustin) passt eigentlich nur auf die Kirche.

Ausführlicher und inhaltreicher ist der zweite Teil der Schrift (fol. 69′—105), der sich mit der Untersuchung der Gewalt Christi, des Reichskönigs, und seines Vikars, des Papstes, beschäftigt.

Aus der doppelten, göttlich-menschlichen Natur Christi ergibt sich seine vielfältige Gewalt. Die priesterliche Gewalt zwar besass er nur als Mensch, die königliche aber als Mensch und als Gott. Sein Priestertum ist nicht mehr das gesetzliche des A. T., sondern geistlich und ewig; sein Königtum aber ist nicht nur himmlisch und ewig, sondern auch irdisch und zeit-

lich: nur ein Schwert hat er, aber es ist doppelt geschliffen, denn es hat Irdisches und Himmlisches zu regieren (II, c. 1).

Zwar teilte Christus den Menschen nicht seine ganze göttliche und menschliche Gewalt mit, wohl aber die volle Regierungsgewalt, die aus der priesterlich-sakramentalen und der königlichen Gewalt besteht. Alle Inhaber der priesterlichen und königlichen Gewalt heissen also Christi Vikare, Diener, Mithelfer (c. 2).

Manche meinen nun, dass nicht eine Person beide Gewalten in sich vereinigen könne. Auch im A. T. und N. T. seien sie geschieden gewesen; deshalb komme auch dem Papst nur die priesterliche Gewalt durch Christi Bewilligung zu, von irdischen Fürsten und aus der Konstantinischen Schenkung allein habe er auch kaiserliche Gewalt. Mag diese Argumentation zunächst auch vernünftig erscheinen, so ist sie im Grunde doch falsch.

Sacerdotium und regnum verhalten sich zu einander wie die von Menschen erfundene und die von Gott enthüllte Wissenschaft; beide sind von Gott, aber die erstere nur durch Vermittelung des natürlichen Intellekts, die andere dagegen durch unmittelbare Inspiration. So gab es zur Zeit der lex nature ein nur auf menschlicher Institution beruhendes Priestertum; erst mit Aaron begann das wahre, von Gott geordnete Priestertum, das dann auf Christus übertragen und durch ihn zum dritten, vollkommenen, christlichen Priestertum umgeschaffen wurde.

Ferner gab und gibt es eine rein menschliche, auf dem natürlichen Trieb ruhende Staatenbildung, Staaten menschlichen Rechts; aber es gibt auch eine Königsgewalt kraft göttlicher Einsetzung und göttlichen Rechts. Beide Arten sind von Gott, die erstere mittelbar durch Vermittelung der Natur, die andere unmittelbar. Jene bestand zu allen Zeiten, bei Gläubigen und Ungläubigen, diese nur bei den wahren Gläubigen, angedeutet im A. T., erfüllt durch Christus. Die erstere, die naturrechtliche Königsgewalt, war mit wenigen Ausnahmen

auch der Person nach vom sacerdotium geschieden; die zweite, göttliche Königsgewalt ist, der Person nach nicht vom Priestertum geschieden, in den Bischöfen, die bischöfliche Gewalt ist jene doppelte Gewalt, an der die potestas ordinis und die potestas iurisdictionis unterschieden werden.

Uebertragen wurde das natürliche Priestertum nur nach menschlichem Willen, das des alten Gesetzes nach göttlicher Anordnung, das evangelische aber durch Christus auf die Apostel und deren Nachfolger.

Die königliche Gewalt nach Naturrecht erhielten einige allein durch communis consensus communitatis hominum. Sie hiessen nicht immer König, sondern auch Richter und Herzöge. Die geistliche Königsgewalt erhielten von Gott im A. T. gewisse Priester, im N. T. von Christus die Apostel und deren Nachfolger mit den Worten: Quaecunque ligaveritis etc. Denn die Schlüsselgewalt ist eine richterliche Gewalt, also königlich, denn richten ist das eigentliche Königsamt. Daher heissen diejenigen in der Kirche, die diese Gewalt haben, mit vollem Rechte Könige.

Der Papst ist der König der Könige, der weltlichen wie der geistlichen. Ihm gegenüber allein ist dieser Titel auch üblich. Die weltlichen Fürsten haben denselben Titel beibehalten aus der Zeit vor Einsetzung des geistlichen Königtums.

Man darf also nicht einfach priesterliche und königliche Würde und Macht unterscheiden, sondern vielmehr ein göttliches, himmlisches, spirituales Königtum und ein menschliches, irdisches, weltliches (c. 3, fol. 75—78).

Wie unterscheiden sich aber materiell diese beiden Gewalten in der Person des kirchlichen Prälaten? Das Mittleramt zwischen Gott und Menschen, Gebet, Heilslehre, Erteilung der Sakramente, der Weihen und des Segens ist der Inhalt des Priestertums; als Könige haben die Bischöfe zu richten, Gesetze zu geben und zu beobachten. Andere Stücke ihrer Gewalt, wie die Absolutionsgewalt, Lehrgewalt, Uebertragung eines ordo erfordern beide Gewalten.

Was die Priorität der Gewalten anlangt, so ging das natürliche Priestertum dem Königtum voraus, sowohl dem naturrechtlichen als dem spiritualen. Das gesetzliche Priestertum folgte aber dem menschlichen Königtum nach, ging aber voran dem geistlichen Königtum.

An Würde und Rang steht das geistliche Königtum über dem Priestertum, die potestas iurisdictionis über der potestas ordinis. Das weltliche Königtum aber rangiert unter dem einfachen Priestertum, ist ein Werkzeug des „spiritualen Königtums", d. h. also der Bischöfe (c. 4).

In der Königsgewalt der Bischöfe gibt es eine feste Stufenleiter von Graden, wie in der weltlichen Königsgewalt, wo es den imperator, verschiedene Könige, duces u. s. w. gibt. Eine solche Hierarchie ist zur Regierung nötig. Der oberste Leiter ist Christus, auf Erden aber Petrus und seine Nachfolger. Der Papst ist der Vikar Christi, der König der Könige, der Bischof der Stadt Rom und des Erdkreises, der höchste, universale Gesetzgeber u. s. f. Jede Seele muss ihm mit Recht untertan sein, wofern sie das ewige Heil erlangen will. Er ist wie die Kirche selbst einzig, universal, heilig und apostolisch. Weitläufig verbreitet sich Jakob über die Notwendigkeit des päpstlichen Primats und die ausserordentliche Vollmacht Petri. Auch auf menschlichem Rechte ruht der Primat durch die Konstantinische Schenkung (c. 5).

Die beiden königlichen Gewalten, die weltliche und die geistliche, haben mancherlei gemeinsames, aber auch viel Verschiedenheiten: beide sind von Gott, beide haben denselben Zweck, das menschliche Glück zu fördern, die eine freilich nur das irdische, die andere das ewige u. s. f. (c. 6).

Zeitlich ist die weltliche potestas regia zwar eher, dem Range und — der Kausalität nach aber geht die geistliche voran. Der obersten Autorität nach ist nämlich die weltliche Gewalt präexistent in der geistlichen. Aber naturaliter et incohative ist die weltliche Gewalt menschlichen Ursprungs, beruht auf der natürlichen Neigung der Menschen; dagegen

perfective et formaliter ist sie von der geistlichen Gewalt abgeleitet, so dass es zwar keine vollkommene weltliche Gewalt ohne den Glauben geben kann, aber doch eine wirkliche und nicht ungesetzliche. Sie bedarf der geistlichen Approbation, der Salbung der Könige, der Gutheissung der Gesetze. Die geistliche Gewalt hat alle weltliche zu richten, kein Fürst ist davon ausgenommen.

Sie besitzt auch die Herrschaft über die Temporalien, die nur für die Spiritualien bestimmt sind; ihre weltliche Macht ist vollkommener als die der potestas regia temporalis. In Zweifelsfällen ist dem Papst mehr zu gehorchen als dem weltlichen Fürsten.

Im folgenden ist der Traktat des Aegidius, der schon in den vorstehenden Bemerkungen benutzt ist, besonders stark herangezogen, wenn auch der Name nicht ausdrücklich genannt ist.

Nach „manchen" ergibt sich die höhere Würde der geistlichen Gewalt: 1. aus der Zahlung der Zehnten als Zeichen der Gottesknechtschaft; 2. aus der Weihe der weltlichen durch die geistliche Gewalt; 3. aus der allgemeinen Weltregierung. Man könnte dasselbe aus dem Ursprung der beiden Gewalten folgern, die weltliche stammt aus der Natur, die geistliche aus der göttlichen Gnade; ferner weil die geistliche Gewalt die weltliche zu richten hat, und ihre Hilfe beanspruchen kann zur Verteidigung der Kirche, weil die Fürsten ihr Zins zahlen; weil sie die Gläubigen vom Verkehr miteinander ausschliessen kann, hierauf aber Besitz und Eigentum beruhen; denn wer sich nicht Gott unterwirft, besitzt zu Unrecht, was er besitzt.

In doppelter Weise erstreckt sich die geistliche Gewalt über die Temporalien, „wie einige klug bemerken", nämlich als materiell nutzbares Recht und als Gerichtsgewalt.

Es folgt noch eine Beweisführung aus dem A. T. für die Einsetzung der weltlichen Gewalt auf göttliche Anordnung durch die geistliche Gewalt (c. 7).

Der weltlichen Macht sind überhaupt nur die Laien untergeordnet, und auch diese nur im Weltlichen. Die Geistlichen sind von ihr gänzlich frei, können nur in ganz besonderen Fällen einem Fürsten untertan werden.

Alle weltlichen Güter, alle Handlungen, die der weltlichen Macht zukommen, stehen der geistlichen in hervorragender Weise zu. Gewisse Handlungen aber gebühren ihr allein, z. B. die Kollation der kirchlichen Benefizien. Die weltliche Gewalt hat dabei höchstens ein Präsentationsrecht.

Trotzdem ist die weltliche Macht nicht überflüssig. Denn weltliche Jurisdiktion darf die geistliche Gewalt nur in ganz besonderen Fällen, aus bestimmten Ursachen ausüben; nämlich „wie die Gelehrten sagen", wenn Temporalien Annexe von Spiritualien sind, wie Zehnten, Mitgift, Erbschaften; wenn es sich um crimina handelt, Bruch des Friedens oder des eidlich geleisteten Friedensvertrages; ferner vacante imperio u. s. f., in derselben Weise wie bei Aegidius III, c. 7 und 8. Jakob meint aber, es gebe gewiss noch andere Fälle, in denen die geistliche Gewalt sich in die weltlichen Angelegenheiten einmischen dürfe.

Er vergleicht schliesslich die bischöfliche und weltliche Fürstengewalt mit der des Papstes. Beide verhalten sich zu ihr wie Verursachtes zur Ursache, aber die bischöfliche Gewalt gibt die Ursache vollkommener wieder als die andere Gewalt.

Trotzdem hebt er nochmals hervor, dass die päpstliche Gewalt auch durch menschliches Recht, die Konstantinische Schenkung begründet sei.

Die Temporalien haben den Spiritualien zu dienen. Zum Zeichen dieses geistlichen Zwecks werden die Könige am Arme gesalbt; nur per ministerium, im Dienste der Spiritualien, ist ihre Gewalt selbst geistlich. Es muss aber auch das Leben des Königs ein entsprechendes sein. Deshalb werden in einem längeren Exkurs auf Grund von Isidor, Etymologiae l. 9, die rechten Königseigenschaften erörtert (c. 8).

An Aegidius III, 9 und 12 lehnt sich wieder die folgende, die Abhandlung schliessende Ausführung über die päpstliche plenitudo potestatis an.

Ein letztes Kapitel dient dazu, elf verschiedene Einwürfe zu beseitigen; vor allem den, dass die königliche Gewalt unnötig und wider Gottes Willen sei; ferner dass sie von der geistlichen weder einzusetzen, noch zu richten sei; dass die geistliche Gewalt der weltlichen untertan sei und selbst gar keine weltliche Gewalt haben dürfe; dass durch die Konstantinische Schenkung der Papst keine weltliche Macht erhalten habe; dass Geistliche keinen weltlichen Besitz haben dürfen; dass Petrus nicht das Haupt der Apostel und aller Gläubigen gewesen sei und dass der Papst keine plenitudo potestatis habe. Die Gründe und Beweise, mit denen alle diese Entgegnungen widerlegt werden, sind bereits im vorangehenden Traktate vorgebracht worden, so dass wir hier nicht näher darauf einzugehen brauchen.

2. Die einzelnen Lehren.

Man wird dem Traktate des Jakob von Viterbo auch beim Vergleiche mit dem des Aegidius eine gewisse Originalität nicht absprechen können. Es ist ein Versuch, das alte Problem vom Verhältnis der beiden Gewalten und vom Ursprung des Staates von einer neuen Seite zu betrachten und, trotz einiger Konzessionen an die neuere politische Anschauung, das alte Papalsystem im vollen Umfang aufrecht zu halten.

1. Der Begriff der Kirche wird durch eine eigentümliche Verbindung augustinischer und aristotelischer Gedanken gewonnen. Da sie als eine oder vielmehr als die communitas der Gläubigen schlechthin gedacht wird, so wendet Jakob auf sie die Begriffe an, die Augustin zur Charakterisierung des staatlichen Gemeinwesens verwendet, er seinerseits wieder abhängig von der antiken Staatsauffassung [8]). Nach Augustin

[8]) Vgl. vor allem H. Reuter, Augustinische Studien, Gotha 1887,

wie Aristoteles ist die domus, die Familie die Grundlage und ein Teil des Staates, auf ihr bauen sich nach dem ordo naturalis die weiteren, politischen Gemeinschaften civitas und regnum auf. Anderseits ist es ein gerade von Aristoteles [9]) bekämpfter Gedanke, dass die Gemeinschaften der Familie und der civitas bezw. des regnum im Wesen identisch seien, nur durch die Zahl der Mitglieder sich voneinander unterscheiden, so dass die domus schlechthin identisch mit einer kleinen civitas sei. Aristoteles sieht vielmehr das Wesentliche und Unterscheidende in dem Herrschaftsverhältnis; er unterscheidet scharf zwischen dem privaten Hausregiment, der Unterordnung der Familiengenossen unter das Familienoberhaupt, und den staatlichen Gemeinschaften. Wie schon Thomas diesen Unterschied zwischen nur geselligem und eigentlich politischem Leben nicht scharf erfasst hatte, so verschwindet er auch bei Jakob ganz: gerade die Gleichsetzung aller politischen und nichtpolitischen Gemeinschaftsformen macht er zum Ausgangspunkt seiner Staatsauffassung. So gelangt er denn nur wegen der rein äusserlichen Merkmale der räumlichen Grösse und der Menge der Mitglieder dazu, das regnum für die vollkommenste Gemeinschaftsform zu erklären.

Hier setzt nun aber wieder der Einfluss der aristotelischen Politik ein. Alle die verschiedenen menschlichen Gemeinschaften verdanken ihren Ursprung einem natürlichen Trieb; alle haben denselben Zweck, die Erreichung der sufficientia vitae. Stufenweise nähern sich ihm domus, civitas und regnum; am nächsten kommt ihm das regnum, das die grösste räumliche Ausdehnung mit der grössten Anzahl von Mitgliedern besitzt; vollkommen aber bietet diesen Zustand nur ein regnum, das ist die ecclesia, die also als allgemeiner Menschheitsverband aufgefasst, doch völlig mit der Papstkirche identifiziert wird. Man sieht, dass durch dieses Spiel mit den

p. 139 f. — Augustin, De civ. Dei l. 19, c. 16 (ed. Dombart, t. II, p. 335).

[9]) Polit. I, 1, 1252[a], 9 ff.

auf das staatliche Gemeinwesen bezüglichen Begriffen des Aristoteles und Augustin Jakob den Zweck verfolgt, die katholische Kirche als ein staatliches oder vielmehr als das einzige, wahre staatliche Gemeinwesen zu charakterisieren. Er identifiziert Gesellschaft und Staat und setzt die Kirche als grösste, räumlich ausgedehnteste und menschenreichste Gemeinschaft gleich dem vollkommensten Staate. Die alte Idee des Gottesstaats wird mit Absicht und mit den Mitteln der aristotelischen Politik umgestaltet zum Begriff eines wirklichen irdischen Staatswesens.

Alle Eigenschaften, die ein mächtiges Weltreich besitzen muss, werden im höchsten Masse in dem regnum ecclesie wieder gefunden. Das altisraelitische und das römische Reich liefern die Beweise. Wie das Reich Israel nicht der Gewalt, dem Betrug, sondern gesetzlicher Einsetzung seinen Ursprung verdankt, so die Kirche; wie das Assyrerreich hohen Ruhm seinem uralten Ursprunge verdankte, so die Kirche, die als Gemeinschaft der Heiligen von Anbeginn der Welt besteht. Ordnung und Eintracht, Gerechtigkeit und gute Sitten, grösste räumliche Ausdehnung und Zahl der zugehörigen Menschen, Reichtum, Frieden, Unbesieglichkeit und ewige Dauer finden sich vollkommen erst in der Kirche, noch nicht in den alten Reichen der Römer und Israeliten. Die Kirche kann also nicht nur alle Aufgaben der grossen Weltreiche erfüllen, besitzt alle dazu nötigen Eigenschaften, sondern sie übertrifft vielmehr noch die alten Reiche in jeder Beziehung als Staat. Die rücksichtslose Vermischung des theologisch-moralischen Begriffs der ecclesia invisibilis mit der Vorstellung eines reinen Weltreichs ist hier am aufdringlichsten. Nach dem Wortlaut des Glaubensartikels wird die Einheit und Universalität der Kirche bewiesen in Anlehnung an die Auslegung des Thomas von Aquino [10]). Wenn aber schon Thomas die Kirche als

[10]) Vgl. Thomas, Expositio in symbol. apostol. art. Sanctam ecclesiam cath. (t. 16, opusc. 7, p. 147).

congregatio politica aufgefasst hatte[11]), so geht Jakob noch einen kleinen Schritt weiter, wenn er die Definition der res publica nach Ciceros Büchern vom Staate, wie er sie bei Augustin[12]) fand, nicht nur auf die Kirche überträgt, sondern daraus den Schluss zieht, dass überhaupt keine andere Gemeinschaft mit Recht „Staat", res publica heisse, ausser der Kirche.

2. Man sollte meinen, dass neben diesem Kirchenbegriff für eine selbständige Staatsauffassung kein Platz sei; und doch erkennt Jakob die Berechtigung des weltlichen Staates in vollkommenerer Weise an, als Aegidius. Das geschieht dadurch, dass er prinzipiell jeden Unterschied zwischen sacerdotium und regnum zu beseitigen sucht durch eine andere Distinktion, nämlich die der Gewalt irdischen, menschlichen und der Gewalt göttlichen Ursprungs, oder auch der aus der Natur und der aus der göttlichen gratia entstammenden Gewalt. Beide Arten, das ist das Wesentliche, schliessen das politische Moment ein. Es gibt also eigentlich nicht zwei ihrem Wesen und Inhalt nach verschiedene Gewalten, sondern nur zwei Entwickelungsstufen der einen Gewalt, die auf beiden Stufen zwei Seiten hat: das weltliche, sogen. königliche Regiment und das spirituale, priesterliche.

Auf ihrer ersten Entwickelungsstufe verdankt diese Gewalt mit ihren beiden Funktionen ihr Dasein nicht Gott unmittelbar, nicht göttlichem Eingreifen, sondern dem natürlichen Intellekt des Menschen, der dem Menschen angeborenen natürlichen Neigung zu gesellschaftlicher, politischer Ordnung. Sie ist deshalb rein menschlichen Rechts. Sie bestand aber unter den Menschen von Anfang an und besteht zu allen Zeiten, bei Gläubigen und Ungläubigen, allein durch die ordinatio und den consensus der communitas wird sie auf den einzelnen übertragen, wobei in der Regel die Ausübung der geistlichen Funktionen von derjenigen der weltlichen der Person nach

[11]) Summa theol. supplem. q. 26, art. 1. — S. Seeberg, Dogmengeschichte des Mittelalters II, 127.

[12]) Reuter, l. c., p. 140.

geschieden werden. Ausnahmen hiervon kommen aber vor, wie Melchisedek, Samuel, die erstgeborenen Königssöhne bei vielen Völkern, und die alten römischen Kaiser, die alle priesterliche und weltliche Funktionen ausübten. Die Bezeichnungen der weltlichen Herrscher dieser ersten, naturrechtlichen Entwickelungsphase waren verschieden, wie König. Richter, Herzog u. s. f.

Das Ziel dieser natürlichen Gewalt ist ein irdisches; sie ist zwar auch auf die Erlangung einer beatitudo gerichtet, aber einer solchen, die allein schon durch menschliches Bemühen zu erreichen ist. Keineswegs richtig ist es aber, sie deshalb ganz zu verwerfen, ihr jede Gesetzmässigkeit und Wahrheit von vornherein abzusprechen — wie es gerade Aegidius getan hatte [13]). Denn gegen ihn richtet sich Jakobs Erklärung. dass einige der falschen Meinung seien, jede rechtmässige, wahre weltliche Gewalt sei entweder mit der geistlichen in derselben Person verbunden oder durch die geistliche eingesetzt (fol. 87′). Er schlägt einen Mittelweg ein: wohl gibt es rechtmässige weltliche Gewalt rein natürlichen, menschlichen Ursprungs; deshalb kann er auch heidnische Reiche als gute, rechtmässig begründete und regierte Herrschaften anerkennen, vor allem das Römerreich, das eine so hohe sittliche Stufe erreichte, dass es ein wirkliches Weltreich wurde, nach dessen Muster sich Jakob das Reich der Kirche vorstellt. Aber freilich zu ihrer Vervollkommnung und Vollendung bedarf diese weltliche Gewalt der geistlichen. Das menschliche Recht gibt dem König Gewalt über die Untertanen als Menschen, das göttliche aber über sie als Christen (fol. 88′, 102′). Die vollkommene iustitia kann erst durch das Christentum mit Hilfe der geistlichen Macht erlangt werden. Aber für die blosse Existenz und Rechtsordnung eines Staates genügt das natürliche Recht, die menschliche Einrichtung [14]).

[13]) Aegidius, De eccl. pot. I, c. 4, fol. 4; III, c. 2, fol. 42.

[14]) Hierin folgen ihm die Späteren: Alexander a St. Elpidio, Roccaberti II, p. 24; 26, 4. — Augustinus Triumphus q. 23

Man bemerkt, in welchem Masse sich Jakob von den Anschauungen des Aegidius entfernt. Bei diesem war ein Staatswesen, das nicht von der Kirche eingesetzt worden war, ein Unding ohne Recht und Berechtigung; auch das Römerreich fiel unter diesen Gesichtspunkt. Jakob dagegen erkennt einen rechtmässigen Ursprung aus der Natur, eine selbständige Existenz und Ordnung des Staates an, z. T. unter stärkerem Einfluss der aristotelischen Politik, aber auch unter Berufung auf denselben Augustin, der die Hauptautorität für die Lehre des Aegidius gewesen war. Seine Absicht war, das kirchenpolitische System seines Meisters voll aufrecht zu erhalten, aber es auf die neuere wissenschaftliche Grundlage zu stellen, die schon Thomas für politische Betrachtungen gelegt hatte [15]).

3. Wenn nun aber dadurch auch eine positivere Würdigung des Staates ermöglicht wurde, so blieben doch die alten hierokratischen Ansprüche unberührt, ja sie werden von Jakob noch erhöht.

Denn es gibt ja eine zweite höhere Entwickelungsstufe der geistlich-weltlichen Gewalt über jener naturrechtlichen, wenn diese auch noch in den weltlichen Staaten fortbesteht. Diese zweite Entwickelungsstufe setzt ein mit Christus. Von ihm stammt diese neue Gewalt, die wiederum weltliche, königliche und geistliche, priesterliche Funktionen umfasst, also sowohl ein neues sacerdotium als ein neues regnum. Das Neue und Wesentliche aber ist, dass diese Gewalt ungeteilt, mit beiden Funktionen von Christus auf die Apostel und ihre Nachfolger die Bischöfe übertragen worden ist. Sie findet sich also im vollen Umfang in einer Person, nicht wie die ältere in zwei verschiedenen verteilt. Ihre zwei Funktionen heissen jetzt potestas ordinis, das ist die spirituale Gewalt, und potestas iurisdictionis, das ist die königliche, richterliche Ge-

Alvaro Pelayo I, art. 56, fol. 43 (Lugduni 1517). — Inwiefern damit auch die Ansicht Augustins richtiger ausgedrückt ist, vgl. Reuter p. 139—142.

[15]) Vgl. oben S. 28 und Anm. 198, S. 119.

walt. Die Bischöfe sind also die neuen, die eigentlich christlichen Könige, allen voran der Papst, der König der Könige des neuen Weltreichs der Kirche.

Hiermit ist Jakob wieder in die alten Bahnen eingelenkt. Es handelt sich nur noch um eine neue Variation der alten, hierokratischen Theorien. In der Begrenzung der beiden Sphären des neuen geistlichen Königtums und seines Verhältnisses zu dem alten, naturrechtlichen Königtum erblickt Jakob seine Hauptaufgabe. Bemerkenswert für seinen prinzipiellen Standpunkt ist es dabei, dass er die königlichen Funktionen der Bischöfe für die höheren erklärt (fol. 81). Das iudicare oder ius dicere ist für dieses geistliche Königtum die Hauptsache; dazu gehören die gerichtliche Untersuchung, die Strafgewalt und das Recht Belohnungen zu verteilen, Ausschluss aus dem regnum und Aufnahme in dasselbe, Gesetzgebungsrecht, Promulgation und Einführung der Gesetze. Wie man sieht, sind das die juristisch oder politisch aufgefassten Bestandteile der geistlichen Binde- und Lösegewalt: die Bussdisziplin erscheint als gerichtliches Verfahren, die Exkommunikation und Absolution als Verbannung und Wiederaufnahme in das Reich der Kirche, der Erlass kirchlicher Gebote als Gesetzgebungsrecht im weitesten Sinne.

4. Ganz abhängig von Aegidius zeigt sich der Verfasser in der Auffassung des Verhältnisses dieser neuen Gewalt zu dem weltlichen Fürstentum, den Temporalien und der weltlichen Gerichtsbarkeit. Wiederholt wird durch ‚arguunt quidam', ‚ut quidam docte dicunt', ‚sic determinant doctores' u. ä. direkt die Autorität des Traktats De ecclesiastica potestate angerufen. Nur weniges hat Jakob hinzugefügt.

Im allgemeinen bezeichnet er das Verhältnis der beiden Gewalten als das der Präexistenz der weltlichen in der geistlichen (fol. 89), d. h. jeder Inhaber der geistlichen Vollgewalt besitzt dadurch eben auch die weltliche, die in dieser mit enthalten ist. Das weltliche Königtum ist zwar als weltliche Gewalt der geistlichen untertan. Aber dennoch kann es auch

über die sacerdotale Gewalt Macht ausüben, nämlich entweder als Werkzeug der geistlichen Könige, der Bischöfe oder des Papstes, oder auch wenn eine geistliche Person in gewissen Temporalien vom weltlichen Könige abhängig ist. Denn die direkt zum Unterhalt der Kirche dienenden Temporalien sind zwar frei von der weltlichen Gewalt; aber was ein Geistlicher durch Kauf etc. iure humano unter Vorbehalt eines gewissen servitium besitzt, dafür schuldet er dem weltlichen Fürsten auch Leistungen und Tribute [16]).

Weiter ausgeführt hat Jakob seine Ansichten über die Kollation der kirchlichen Benefizien (fol. 91′). Er fühlt sich dazu veranlasst, weil „einige Fürsten" sich in die Uebertragung kirchlicher Benefizien und die custodia kirchlicher Dinge einmischen. Die Benefizien gehören zu den Dingen, die eine connexio ad spiritualia haben, über die deshalb Laien nicht eigenmächtig verfügen dürfen. Laien sind ja auch unfähig, kirchliche Benefizien zu empfangen. Nur instrumentaliter und ministerialiter können sie bei der Kollation mitwirken durch Präsentation eines Anwärters. Die Autorität, das Benefizium zu übertragen, hat allein die geistliche Gewalt; nur mit ihrer ausdrücklichen oder stillschweigenden Zustimmung kann ein Fürst sein Präsentationsrecht ausüben. Aber auch noch so langjährige Uebung kann ein Kollationsrecht der Laien nicht gültig machen: der Einwand der Verjährung gilt also nicht.

Jakob stellt sich in diesen Ausführungen nur auf den Standpunkt des damals geltenden Dekretalenrechts, das freilich in dieser Beziehung in Frankreich keine Geltung erlangt hatte. Aber wenigstens seit der Zeit Alexanders III. war das Recht der Pfründenverleihung kirchlicherseits ganz all-

[16]) Dieselbe Unterscheidung, und zwar wohl nach Hugo v. St. Victor, hat schon Alexander v. Hales, Summa (Nürnberg 1482, t. 2), q. 48 membr. 1, art. 3: sorte spirituali et iure divino gehören der Kirche Zehnten, Oblationen und die loca deputata ad divinum cultum; sorte temporali, titulo venditionis oder concessionis salvo debito servitio anderes, wovon den principes consueta obsequia et annua tributa zu zahlen sind.

gemein in dieser Weise aufgefasst worden, als ius spirituali annexum; Streitigkeiten über dieses Recht wurden dem geistlichen Gerichte unterstellt, die Verfügungsrechte der Laien über die kirchlichen Benefizien beschränkt[17]). Schon Klemens IV. hatte ferner im rein päpstlichen Interesse sich die beneficia ad curiam vacantia reserviert und grundsätzlich die volle päpstliche Verfügungsfreiheit über alle Kirchenpfründen gefordert[18]). Vor allem aber wendet sich Jakob gegen die für das französische Königtum bekanntlich so bedeutungsvoll gewordenen Rechte der Regalie und der custodia oder gardia, die eben durch Philipp den Schönen eine neue Ausdehnung erhalten hatten, trotz des kirchlichen Verbots, das Gregor IX. bereits 1274 auf dem Konzil von Lyon erlassen, und trotz der wiederholten Beschwerden Bonifaz' VIII.[19]).

Wie Aegidius erklärt auch Jakob, dass, von bereits erwähnten Ausnahmen abgesehen, die Kleriker von aller weltlichen Gewalt gänzlich frei seien (fol. 91, 100'). Irgend welche Gerichtsbarkeit der weltlichen Gewalt über geistliche Personen wird verworfen. Die Lehre von der geistlichen Jurisdiktion ist in allen Einzelheiten dem Traktate des Aegidius entnommen[20]).

5. Dasselbe ist der Fall in der Lehre vom Primat des Papstes. Er ist der König der Könige, dem man mehr gehorchen muss als weltlichen Fürsten. Er richtet über die weltliche Gewalt auch im Weltlichen; wie er einen König exkommunizieren kann, so kann er ihm auch die weltliche

---

[17]) Decretal. Alex. III. tit. 53, c. 14 (Boehmer, Corp. iuris can. app. II, p. 302); c. 16 X (3, 38); c. 3 X (2, 1); c. 4, 8, 11 X (3, 28); c. 2 in VI^to (3, 4). — Vgl. auch Hinschius, Kirchenrecht II, 629 ff. — Erste Versuche seit Innozenz II.: K. Müller, Kirchengeschichte I, 547, vgl. 595. — Stutz, Die Eigenkirche 1895, S. 43 f.

[18]) c. 2 in VI^to (3, 4). — Müller a. O. p. 595.

[19]) Vgl. i. A. Phillips, Das Regalienrecht in Frankreich, 1873, p. 83—93. — Boutaric, La France sous Phil. le Bel p. 66 ff. — c. 13 in VI^to (1, 6). — Besonders die Bulle Ausculta fili: Bulaeus IV, 8.

[20]) Vgl. Aegidius, De eccl. pot. III, c. 7, 8 mit Jakob fol. 92—93.

Macht nehmen, ihn aus seinem Reiche vertreiben (fol. 100 f.). Er besitzt die plenitudo potestatis, die ähnlich wie bei Aegidius beschrieben wird. Wenn Christus die weltliche Gewalt nicht ausübte, so folge daraus nicht, dass auch sein Vikar sie nicht ausüben solle; denn Christus überliess seinen Nachfolgern vieles, was er nicht tat. In den überschwenglichsten Ausdrücken schildert Jakob die Stellung des Papstes an der Spitze der Kirche: jede Seele muss ihm untertan sein, sonst kann sie das Heil nicht erlangen. Unter Heranziehung des N. T. und des heiligen Bernhard begründet er weitläufig die Notwendigkeit des von Gott auf Petrus übertragenen Primats.

Aber es ist für seine Stellung zum natürlichen und staatlichen Rechte charakteristisch, dass er sich damit nicht begnügt, sondern ausdrücklich mehrmals auch auf das menschliche Recht als Grundlage des Primats verweist[21]). Nicht nur aus göttlichem, sondern auch aus menschlichem Rechte hat der Papst seine Oberhoheit über alle Kirchen und alles Weltliche, nämlich durch die Konstantinische Schenkung. Besser als Aegidius weiss Jakob dieses Dokument wieder zu verwerten. Nachdem er dem alten römischen Staate seine Berechtigung und Anerkennung zugestanden hat, also auch zugeben kann, dass Konstantin wirklich rechtmässig das Reich besass und lobenswert regierte, vermag er auch eine wirkliche Zession des Imperiums durch Konstantin anzunehmen. Bemerkenswerterweise bezieht er sowohl den geistlichen als den weltlichen Primat des Papstes auf diese Schenkung. Beim ersteren handelt es sich allerdings nur um eine manifestatio und approbatio des Bestehenden; auch bei der Zession des weltlichen Primats übertrug Konstantin dem Papste keine neue Autorität, sondern gab nur öffentlich seiner Unterwerfung und Ehrfurcht Ausdruck. Die „Schenkung“ war eine Dienstleistung, sie bewirkte, dass der Papst seine Gewalt nun leichter ausüben konnte, namentlich vacante imperio.

[21]) fol. 75′, 86, 93′, 103′.

6. Mehr als bei Aegidius treten bei Jakob die Bischöfe in den Vordergrund. Der Episkopat erscheint im Glanze einer königlichen Gewalt, wie der Papst selbst. Wenn auch der Titel „König" dem Papste reserviert bleibt, so weist Jakob doch gerade nach, dass die neue priesterlich-königliche Gewalt von Christus auf die Apostel und ihre Nachfolger die Bischöfe insgesamt übertragen wurde, nicht nur auf Petrus. Die weltliche Gewalt erscheint daher zunächst dem Episkopat nicht minder untergeordnet als dem Papste. Die Bischöfe haben die Könige zu salben und zu richten: der Bischof, zu dessen Diözese der König gehört, kann ihn exkommunizieren. Die bischöfliche Macht ist dieselbe, wie die des Papstes hinsichtlich der Tendenz (intentio) und der Art zu handeln, aber nicht hinsichtlich der Fülle, des Umfangs. Denn sie ist ja nur eine Ausstrahlung der päpstlichen.

Auch die Macht der weltlichen Fürsten ist nur etwas von der päpstlichen Gewalt Verursachtes, aber weit weniger vollkommen als die bischöfliche Macht. Jakob äussert sich etwas ausführlicher über das weltliche Fürstentum als Aegidius. Er erkennt auch hier die Notwendigkeit der hierarchischen Gliederung an: an der Spitze ein Kaiser, darunter die Könige und duces (fol. 82). Zur vollen, christlichen Herrschaft ist die Salbung des Herrschers erforderlich, die am Arme vollzogen wird, zum Zeichen der Dienstbarkeit des weltlichen Königtums gegen die geistliche Gewalt (fol. 88′, 94). Hierdurch erhält das Königtum eine gewisse spiritualitas. Der christliche König ist daher zu besonderen Tugenden verpflichtet, insbesondere gegenüber der Kirche, deren Gesetze er zur Norm nehmen und verteidigen muss, wie der Kaiser bei seiner Krönung schwört (fol. 94—96). Trotz mancher Aehnlichkeiten in diesen Ausführungen mit des Aegidius De regimine principum, scheint doch diese Schrift nicht direkt benutzt. In der Betonung der drei Haupterfordernisse eines tüchtigen Regenten: sittliche Tüchtigkeit, äusserer Reichtum und stete Fürsorge für die Erreichung des rechten Endzwecks,

der beatitudo der Menge, macht sich der Einfluss der aristotelischen Politik bemerkbar. —

Ergebnisse. Man wird auch den Traktat des Jakob von Viterbo eine nicht unbedeutende Kundgebung der päpstlichen Partei nennen können. Trotz aller Gleichheit der Tendenz und selbst direkter Anlehnung an die Schrift des Aegidius bewahrt er sich doch eine bewusste Selbständigkeit. Gerade diese Abweichungen bieten ein allgemeineres Interesse: unverkennbar macht sich in ihnen eine stärkere Betonung und Anerkennung des Staates geltend. Die königliche Macht ist es, die nach Jakob auch in dem neuen Priesterkönigtum der Bischöfe und des Papstes den Ausschlag gibt; sie ist die vornehmere Gewalt, nicht die sacerdotale, die iurisdictio steht über dem ordo. Damit hängt zusammen die prinzipielle Anerkennung rein menschlicher, naturrechtlicher Staats- und Rechtsentwicklung, während bei Aegidius diese Anschauung noch verdrängt wird von der älteren staatsfeindlichen Theorie. Doch auch bei ihm bemerkten wir die Macht, der seit Thomas in der Theologie rezipierten naturrechtlichen Staatsauffassung, die seitdem immer mehr vordringt, die in der folgenden Periode auch von so extremen Vertretern des Papalismus wie Augustinus Triumphus und Alvarus Pelagius angenommen wird[22]). In der folgerichtigen Verknüpfung der neueren mit älteren Anschauungen liegt das Eigenartige des Traktats des Jakob von Viterbo, der in seinen praktischen Folgerungen ganz auf dem Standpunkt des Aegidius stehen bleibt.

Wie Aegidius benutzt er nicht juristische, sondern nur theologische und philosophische Beweismittel. Neben der heiligen Schrift, besonders der allegorischen Auslegung des A. T., liegt vor allem das theologische System des Thomas und die Civitas Dei Augustins zu Grunde. Auch der Areopagite und die Viktoriner Hugo und Richard fehlen nicht, ebensowenig Bernhard von Clairvaux.

---

[22]) S. ob. Anm. 14.

Auch dieser Traktat hat eine bedeutende Wirkung auf andere ähnliche Schriften ausgeübt. Weniger in den zeitgenössischen als in den Traktaten der folgenden Periode, des Streites zwischen Johann XXII. und Ludwig dem Bayern, macht sie sich bemerkbar. Der ganze Traktat ist aufgenommen und zwar zum allergrössten Teile wörtlich, nur mit gelehrten Zusätzen versehen, in der bekannten, Papst Johann XXII. gewidmeten Schrift des spanischen Minoriten Alvaro Pelayo, De planctu ecclesiae. Als päpstlicher Pönitentiar mochte er an der Kurie den älteren Traktat kennen gelernt haben, der sich sicher in der päpstlichen Bibliothek vorfand[23]), da er ja Bonifaz VIII. gewidmet worden war. Jedenfalls fand er ihn für seinen eigenen Zweck so geeignet, dass er zuerst den zweiten Teil in seinem Werke l. I, art. 51—59, sodann auch den ersten art. 61—63 aufnahm[24]). Bereits vor ihm hatte der schon genannte Augustinerprior Alexander aus St. Elpidio in der Mark Ankona (gest. 1325) sowohl den Traktat des Aegidius, als den des Jakob von Viterbo in seinem ebenfalls Johann XXII. gewidmeten Werke verarbeitet und dabei in den differierenden Punkten sich der Ansicht Jakobs angeschlossen[25]).

---

[23]) Druck der Leipz. Univ.-Bibl. von Johannes Clein, Lugdunum, a. sesquimillesimo supra decimum septimo (= 1517) ad Cal. Aug. — Hier bemerkt Alvaro in der Vorrede (vgl. fol. 270), dass er sein Werk in Avignon 1330 begonnen, 1332 in festo S. Mariae nivis (Aug. 5) vollendet habe; eine neue verbesserte Auflage gab er selbst heraus 1335 in Algarbia in Portugal, und 1340 in S. Jacob v. Compostella. — Der Traktat des Jakob von Viterbo füllt hier mit den Zusätzen fol. 31′—63′. — Die Analyse des Buchs bei Schwab, Gerson p. 24—28 gibt in Wirklichkeit zumeist Sätze des Traktats von Jakob von Viterbo wieder.

[24]) Er wird genannt in dem Bücherinventar der päpstlichen Bibliothek Benedikts XII. v. J. 1339; Ehrle in Archiv f. Lit.- u. Kirchengesch. d. MA. I, p. 340, no. 121: librum (Jacobi de Viterbo ord. S. Aug.) de regimine christiano.

[25]) Vgl. Alexander a St. Elpidio, De potestate eccl. (Roccaberti t. II), lib. I, c. 1, p. 2, 2 und besonders l. II, c. 3, 4, 6—10, p. 16—28.

Es ist wohl nicht Zufall, dass bei Alvaro zwischen den beiden Teilen der Schrift Jakobs eine Erklärung der Bulle Unam Sanctam eingeschoben ist[26]); wahrscheinlich fand er diese Verbindung schon in seiner Vorlage. Allerdings ist eine direkte Bezugnahme der Bulle auf die Schrift, wie sie hinsichtlich des Traktats des Aegidius zu konstatieren war, nicht wahrzunehmen. Aber auffallend ist immerhin die Gleichheit der Anlage, des Grundgedankens beider Schriftstücke. Beide gehen aus von dem Begriff der Kirche, beschreiben in ihrem ersten Teile die Einheit und Universalität derselben, während im zweiten Teile der Inhalt und das Verhältnis der päpstlichen Vollgewalt zur weltlichen Macht dargelegt wird. Disposition und allgemeiner Gedankengang sind dieselben, wenn auch die Ausführung im einzelnen verschieden ist. Hat auch der Traktat Jakobs die Abfassung der Bulle nicht direkt beeinflusst, so ist der innere Zusammenhang beider doch deutlich erkennbar: beide gehören derselben Zeit an und gingen hervor aus jenem Kreise streng päpstlich gesinnter Theologen, der sich im Herbst 1302 an der Kurie sammelte.

3. Heinrich von Cremona.

Bisher unbeachtet geblieben ist ein kleiner, in demselben Kodex wie die beiden vorigen enthaltener Traktat, der in diese Periode gehört, und damals, soweit wir jetzt sehen können, einen grösseren Eindruck in Rom, wie in Paris gemacht zu haben scheint. Johann von Paris, dessen Schrift wir später zu besprechen haben, widmet ihm merkwürdigerweise ein ganz persönliches Interesse, und nennt sogar, von der Zeitsitte abweichend, den Namen des Verfassers[1]).

[26]) Art. 60, fol. 52—53.

[1]) Erst Finke hat in seinem oft genannten Buche S. 166 ff. die Schrift benutzt. — Irrtümlich steht allerdings in unseren Drucken des

Dieser Verfasser scheint in dem kirchenpolitischen Kampfe auch persönlich eine grössere Rolle gespielt zu haben, als wir zur Zeit ermessen können. Er nennt sich selbst in der Einleitung seiner Schrift: Henricus de Cremona doctor decretorum; in einer anderen Textrezension im ms. lat. 4229 ist hinzugefügt: postea factus propter hoc Reginus episcopus. Seine Persönlichkeit ist also unschwer festzustellen und war auch vorher nicht gänzlich unbekannt[2]).

Heinrich gehörte der alten Cremoneser Patrizierfamilie der Casalorci an, die urkundlich schon im 11. Jahrhundert genannt und reich begütert, im 13. Jahrhundert hohe Aemter in Cremona bekleidete[3]). Mehrere Mitglieder werden am Schlusse des Jahrhunderts in der Cremoneser Verwaltung genannt: ein Boschetto Casalorci war Legist in Bologna[4]). Es war also jedenfalls eine weitverzweigte und einflussreiche Familie. Der alte Literarhistoriker Cremonas Arisius nennt einen sonst nicht nachweisbaren Pietro, Ratsherr um 1267, als vermutlichen Vater Heinrichs von Cremona. Von ihm erhalten wir auch weitere Nachrichten über Heinrichs Leben[5]). Er war

---

Traktats des Johann von Paris: Johannes de Cremona, Goldast, Monarchia II, p. 123, 4; 135, 39; bei Schardius, Syntagma (1609), auch p. 130 u. 146; während die von mir verglichenen Handschriften nur ille de Cremona haben, ausser ms. 12467, fol. 149 an der Stelle Goldast, p. 135, 39, wo auch Jo. de cremona steht, offenbar Schreibfehler. — Die Identität der von Johann von Paris zitierten Schrift mit der vorliegenden steht ausser allem Zweifel, wie wir später zeigen werden.

[2]) Vgl. vor allem Arisius, Cremona literata, Parma 1702, t. 1, 138 f., 409 f.; t. 3, 242 f. Danach: Ughelli, Italia sacra, t. II, p. 307. — Muratori, SS. rer. Ital. t. VIII, 1180: Zusatz zum Memoriale potestatum Regiensium.

[3]) S. Codex diplomaticus Cremon. t. I, no. 172, p. 87; no. 508; no. 113, p. 113; no. 214; no. 917; vgl. p. 353, 371; no. 1141, p. 390; t. II, p. 8, no. 62; p. 193. — Der Name ist danach Casalorci, nicht Casalocci wie Eubel und Finke haben.

[4]) Nach Arisius I, 150: prof. philos. — S. auch Chevalier, Répert. des sources hist. t. I, s. v.

[5]) Arisius I, 138 f., 409 f. — Er wird canonicus Cremonensis ge-

danach ein bedeutender Rechtsgelehrter, und lebte anfangs in Rom, wo er durch seine juristischen Kenntnisse und seine Tüchtigkeit alle in Erstaunen gesetzt, „auf die unschuldigste Weise gereizt habe", wie Arisius sich sonderbar genug ausdrückt [6]). Dasselbe bestätigt ein von Arisius' Zeitgenossen, dem damaligen Bischof von Reggio ihm mitgeteilter Auszug aus einer Historia Regiensis des Fulvius Azarius. Hier wird sogar behauptet, dass Heinrich einer der drei Rechtsgelehrten gewesen sei, die Bonifaz VIII. bei der Kodifizierung des Liber Sextus unterstützt hätten. Das ist nun zwar ein offenbarer Irrtum, da die Vorrede Bonifaz' VIII. zum Liber Sextus drei andere Rechtsgelehrte als Mitarbeiter nennt. Immerhin könnte Heinrich, wenn er damals wirklich ein so berühmter Jurist und in Rom, vielleicht an der Kurie, tätig war, recht wohl in untergeordneterer Stellung mitgearbeitet haben als Assistent eines der genannten Kardinäle, von denen der eine, wie wir sogleich sehen werden, sich später persönlich für ihn verwandte.

Bonifaz soll, nach derselben italienischen Quelle, Heinrich wiederholt in schwierigen Fällen zu Rate gezogen und heikle politische Geschäfte ihm anvertraut haben. So soll Heinrich auch ein Mitglied der päpstlichen Gesandtschaft gewesen sein, die unter Führung des Archidiakons Jacques des Normands Anfang Februar 1302 in Paris erschien, um die verhängnisvollen Bullen Salvator mundi und Ausculta fili dem französischen König zu überreichen und ihn nach Rom vor die Synode zu laden, die sich im November dort versammeln sollte [7]). Wäh-

---

nannt; Ughelli II, 307; nach andern auch canonicus Boloniensis um 1299: Chevalier a. a. O. nach Mazzetti, Rep. prof. Bologn. (1847), p. 112.

[6]) Innocentissime irritavit.

[7]) Azarius I, 410: — adeo papae acceptus fuit, ut magis ardua negotia eidem crebro tractanda comitteret et precipue in dissidiis cum Philippo Francorum rege habitis, quando scilicet Bonifacio uti Christi vicario debita prestare obsequia renueret. Sumpto itaque cum aliis per

rend eines Aufenthalts in Avignon (wie das Folgende ergibt auf der Rückreise) habe Heinrich die Nachricht von seiner (am 3. April erfolgten) Ernennung zum Bischof von Reggio in Oberitalien erhalten; am 22. Juni sei er vom Kardinal von Porto konsekriert worden und am 17. August nach Reggio gekommen.

Die Glaubwürdigkeit dieser Angaben wird verstärkt durch eine wohl gleichzeitige Notiz in einer Handschrift des Memoriale potestatum Regiensium [8]). Hier wird berichtet, dass am 3. April 1302 das Konsistorium stattfand, in welchem Kardinal Richard von Siena (einer der drei Mitarbeiter am Liber Sextus!) Heinrich von Cremona zum Bischof von Reggio nominierte. Papst Bonifaz VIII. und die anderen Kardinäle hätten zugestimmt, da sie ihn gekannt als Verfasser des Buches De potentia papae, in dem er beweise, dass der Papst Herr des Geistlichen und Weltlichen in der ganzen Welt sei [9]).

Nun bemerkt, wie wir sahen, Heinrich selbst im Prolog seines Traktats im ms. 4229, dass er ‚postea propter hoc' zum Bischof erhoben worden sei, während diese Angabe im ms. 15004 fehlt. Da nun überhaupt der Text im ms. 4229

Henricum itinere prope Galliae confinia de cogendo Romae hac de causa concilio regem illum participem reddidit.

[8]) Muratori, SS. VIII, p. 1180. Am Schlusse des Ms. eine Bischofsliste bis zum Jahre 1301; hierauf folgt von anderer Hand die Notiz über Heinrichs Erhebung am 3. April 1302 bis zu seinem Einzug in Reggio 17. Aug. d. J.; dann erst wird die Bischofsliste von zwei andern Händen fortgesetzt.

[9]) Seine Erhebung erfolgte nach Verwerfung der Wahl des Minoriten Joanninus de Meloxelis und Verzicht des von Bonifaz VIII. ernannten Matteo Visconti (1301 Sept. ff.): Tandem MCCCII. tertio Aprilis in Consistorio privato dominus Rizardus de Senis utriusque iuris prof. S. Eustachii diac. card. nominavit pro episcopo Regino quemdam Dominum Henricum de Casalorciis de Cremona, decretorum doctorem, canonicum Cremonensem, et papa et multi cardinales qui eum cognoverant propter librum quem fecit De potentia Papae probando ipsum esse Dominum in spiritualibus et temporalibus per totum mundum, consenserunt etc. — Die Ernennungsbulle ist vom 30. April, Potth. 25151.

einige kleine Zusätze von Zitaten und andere geringe Stilverbesserungen aufweist, so darf man in ihm vielleicht eine spätere, von Heinrich selbst als Bischof besorgte Ausgabe sehen, während im ms. 15004 der ursprüngliche Text vorliegt. Aus der Uebereinstimmung der chronikalischen Notiz mit der Angabe der Handschrift und dem Inhalte der Schrift ergibt sich aber jedenfalls mit Sicherheit, dass wir hier den Traktat vor uns haben, der seinem Verfasser das Bistum Reggio als Belohnung einbrachte. Da er im April 1302 bereits an der Kurie wohl bekannt war, Heinrich aber schon im Dezember 1301 Italien verlassen hatte, um nach Frankreich zu gehen, so fällt seine Abfassung wahrscheinlich noch in das Jahr 1301, jedenfalls nicht später. Da anderseits bereits der Liber Sextus zitiert wird [10]), so ist 1298 der terminus post quem.

Aus dem Inhalt wird sich schwer eine genauere Zeitbestimmung ermitteln lassen. Die Gegner, die Heinrich bekämpft, weil sie die weltliche Gewalt des Papstes leugnen, sind nicht genau bezeichnet. Nur so viel ist zu erkennen, dass darunter auch Laien und vor allem italienische Ghibellinen zu verstehen sind [11]). Das erlaubt aber vielleicht eine Vermutung auszusprechen. Niemals vorher hatten Bonifaz und die Kurie ihren Forderungen einen hochmütigeren, massloseren Ausdruck gegeben als in dem Jubeljahre 1300 [12]). Die schon erregte Stimmung wurde noch erhöht durch die politischen Gegensätze, die eben damals wieder sich verschärften. Die verschiedenen Parteien trafen sich an der Kurie. Die Gesandten des Grafen von Flandern agitierten gegen Frankreich und erklärten deshalb bereitwillig den Papst für den universalen Richter im

[10]) Ms. 15004, fol. 80′.

[11]) fol. 78′: de quorum numero sunt omnes perfidi gibelini — qui in tanto odio habent guelphos quos sancta romana ecclesia filios nominavit — sicut fecerunt Cremonenses heretici etc.

[12]) Drumann II, 248 ff. — Rocquain, La cour de Rome (Paris 1895), t. II, 290 ff. — Langlois bei E. Lavisse, Hist. de la France, t. III, 2, p. 140—142.

Geistlichen und Weltlichen, der die Könige und Kaiser absetzen und richten könne. Dasselbe predigte kurz darauf der Kardinal d'Acqua Sparta[13]). Jetzt erschienen aber auch die Gegner in Rom. Eine grosse französische Gesandtschaft traf im Frühjahr 1300 ein und zwar zusammen mit einer deutschen, um dem Papste die zwischen diesen beiden Reichen geschlossene Allianz anzuzeigen und um die Anerkennung und Kaiserkrönung Albrechts I. zu bitten[14]). Die dadurch gewiss an der Kurie hervorgerufene politische Erregung wurde noch gesteigert durch einen in demselben Monate ausgebrochenen ernsten Konflikt mit Florenz, das sich gegen die päpstlichen Eingriffe in seine Verwaltung gewehrt hatte[15]). Die ganze Erregung des Papstes über diese Ereignisse spricht sich aus in zwei Bullen vom 13. und 15. Mai, die eine an den Herzog von Sachsen, die andere an den Ketzerrichter von Florenz[16]).

Es scheint mir nun, dass auch der Traktat Heinrichs vielleicht seine Entstehung der eben geschilderten politischen Situation verdankt. Die hochmütig anmassende und erbitterte Stimmung der Kurie, die die eben angeführten Kundgebungen Bonifaz' verraten, spiegelt er treu wieder; namentlich mit der Bulle gegen die Florentiner zeigt er grosse Aehnlichkeit[17]).

---

[13]) Vgl. Kervyn de Lettenhove in d. Mém. de l'acad. royale de Belgique, 1854, p. 74—78, 19. — Funck-Brentano, Phil. le Bel en Flandre, p. 328.

[14]) Ueber diese Gesandtschaft vgl. A. Niemeier, Untersuchungen über die Beziehungen Albrechts I. zu Bonifaz VIII. Berlin 1900 (Histor. Studien, Heft 19), p. 61 ff. — Holtzmann, Nogaret, p. 31 f.

[15]) G. Levi, Bonifazio VIII. e le sue relazioni col comune di Firenze (Archivio della società rom. di storia patria, V, 1882), p. 365 ff., 399.

[16]) Bei Levi a. O. p. 452 ff., 456 f. — Damals scheint auch noch ein anderer unedierter Traktat an der Kurie entstanden zu sein, der sich speziell gegen Deutschland richtet, und vielleicht in engen Beziehungen zu Dantes Monarchia steht. Ich gedenke darüber nächstens an anderem Orte zu berichten.

[17]) Vgl. namentlich die Stelle p. 456: — Rom. pontifex vices gerens illius qui vivorum et mortuorum iudex est constitutus a Deo et cui in celo et in terra omnis est data potestas etc.

Es liegt nahe daran zu denken, dass unter den Ghibellinen, gegen die er sich wendet, zunächst die Florentiner zu verstehen seien. Die Beachtung, die die Schrift, wie es doch scheint, sehr bald bei Freund und Feind gefunden hat, würde sich unter diesen Umständen leicht erklären, zumal es nicht unwahrscheinlich ist, dass ihr Verfasser als bewährter Jurist bei den politischen Verhandlungen auch persönlich eine Rolle gespielt hat. Leider müssen wir es bei diesen Vermutungen bewenden lassen, weder der Traktat, noch die chronikalischen Quellen geben, soweit ich sehe, weiteren Aufschluss. Nur das scheint mir auf Grund der angeführten gleichzeitigen Aufzeichnung gewiss, dass die Schrift vor dem Jahre 1302 abgefasst ist.

Von Heinrichs späterem Leben weiss Arisius noch mitzuteilen, dass er bei der Krönung Heinrichs VII. in Mailand, im Jahre 1311, zugegen gewesen ist. Am 30. April 1312 ist Heinrich in Reggio gestorben und in der Kathedrale beigesetzt worden[18]).

Der Traktat Heinrichs von Cremona.

Die Pariser Nationalbibliothek besitzt, wie erwähnt, zwei Handschriften des Traktates: 1. ms. lat. 15004 (früher St. Victor 895), saec. 15, ein Sammelkodex, der die meisten kirchenpolitischen Streitschriften dieser Epoche enthält. Heinrichs Schrift findet sich fol. 78—82, ohne Ueberschrift, und ohne besondere Hervorhebung des Anfangs, so dass sie bisher in dem Katalog (auch in dem handschriftlichen der Nationalbibliothek) übersehen worden ist. Voran geht die Bulle Bonifaz' VIII.: Sedes apostolica (1303, Aug. 15, Potthast 25279) fol. 78; es folgt fol. 82′—83′ die Rede des Kardinals von Porto, d'Acqua Sparta, vom 24. Juni 1302 (Dupuy, preuves p. 72 ff.). —

[18]) Azarius I, p. 410, 139.

2. ms. 4229 (Colbert 2402, cod. reg. 4260, 3), saec. 14, dieselbe Handschrift, die auch die Traktate des Aegidius und Jakob von Viterbo enthält. — Fol. 122—125′, mit der Ueberschrift: Incipit opus perfectum comprobans papam dignitatem et potestatem ubique in spiritualibus et temporalibus obtinere compositum ab henrico de cremona doctore decretorum, et nunc Regin(ensi) episcopo. Danach ist dies eine zweite Ausgabe, die vor 1312 und nach 1302 gemacht sein muss. Auch einige Aenderungen und Zusätze zu den Argumenten weisen darauf hin [18a]).

1. Inhalt. Der Gedankeninhalt des Schriftchens ist bei weitem nicht so bedeutend als der, der beiden schon besprochenen Traktate. Dagegen zeichnet es sich vor beiden durch die Prägnanz der Form und den kampflustigen Ton aus, so dass es als Streitschrift geeigneter war als jene [19]).

Gewissermassen als Motto schickt der Verfasser seiner Abhandlung das Wort Mt. 28, 18 voran; „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden.“ Er wendet darauf in einer kurzen Vorrede sich gegen die „todeswürdigen Sophisten“, die neuerdings zu behaupten wagen, dass der Papst nicht die Jurisdiktion über die Temporalien in der ganzen Welt habe. Niemand hätte sich bisher dieser Lehre widersetzt, die Doktoren hätten daher über diesen Punkt sich gar nicht ausführlicher ausgelassen. Da aber Gott nun den Papst Bonifaz VIII. in die Welt schickte, um seinen Ruhm und seine Ehre andern mitzuteilen, da ertrugen das jene Leute nicht und murrten wider ihn, obwohl er nichts gesagt und getan hatte, was er nicht gedurft hätte. Deshalb habe er,

---

[18a]) Finke a. a. O. p. 116, n. 1 kennt noch eine dritte Handschrift aus Bamberg P. I, 7, fol. 47′—51′ saec. 14, die die frühere Rezension zu enthalten scheint.

[19]) Wahrscheinlich hatte es auch den Vorzug der Neuheit, wenigstens stellt Heinrich im Prolog die Sache so dar, als ob er der erste sei, der einen solchen Traktat schreibe — ähnlich wie Dante in seiner Monarchie!

Heinrich von Cremona, der Dekrete Doktor, es sich angelegen sein lassen und hoffe mit Gottes Hilfe viel Gutes sagen zu können, ja er wage zu behaupten, dass diejenigen, die anders glaubten und sagten, als er, im Glauben irrten, also Ketzer seien. Dazu rechne er auch alle perfidi gibelini, die, ohne direkt Ketzer zu sein, sich doch gegen die Kirche und ihre treuen Söhne, die Guelfen, feindlich zeigten und der Ketzerei, z. B. auch in Cremona, Tür und Tor geöffnet hätten. Sie wolle er widerlegen: 1. durch die Heilige Schrift, 2. durch Sentenzen der heiligen Väter, 3. durch das kanonische Recht (sacrae constitutiones) und 4. durch Argumente, Vernunftgründe und Beispiele.

Er beginnt mit dem Beweis aus dem A. T. (fol. 78′, 79). Anfangs herrschte Gott allein, selbst, dann herrschte er durch Noah, durch die Patriarchen, durch Melchisedek und durch Moses und Aaron. Alle genannten waren Priester und Könige in einer Person. Dann gab Gott die Richter, die Propheten und die vom Priester gesalbten Könige, wie Saul und David. Von einem Priester und Propheten sagt der Herr das Wort Jer. 1, 10: Siehe, ich habe dich gesetzt über Völker und Reiche u. s. f. Also Priesterherrschaft bis auf Christus. Auch dieser war Priester und König, aus dem Stamm David und dem Tribus Levi (fol. 79′). Er führte beide Schwerter: denn er vertrieb die Wechsler aus dem Tempel; als Priester opferte er; als König bezeichnet ihn die Dornenkrone und die Inschrift am Kreuze. Auf ihn bezieht sich Ps. 2, 1: Warum toben die Heiden und die Leute reden so vergeblich? etc. Damit sind alle gemeint, die an seiner plenitudo potestatis zweifeln! Die Könige, die ihm widersprechen wollen, wird der Herr verwirren[20])! Die ganze Erde und alle Völker

[20]) Hier scheint mir die versteckte Drohung gegen K. Philipp und Albrecht I. besonders deutlich. Vgl. auch fol. 80′ die Stelle über die Konfirmation des deutschen Königs vor Antritt der Regierung (eben darüber handelt der unedierte Traktat De iurisdictione imperii, s. ob.), und die Nebeneinanderstellung der Absetzung eines Frankenkönigs und eines deutschen Kaisers. —

regiert er mit eiserner Rute; er ist der Herr des Meeres und der Inseln bis zu den Königen von Tarsis (Ps. 72, 10). Alle Völker werden kommen und ihn anbeten, wie einst die drei Könige (fol. 80). Alles Gericht ist dem Sohne Gottes gegeben (Jo. 5, 22). Nach seiner Auferstehung sprach Christus das an die Spitze der Abhandlung gestellte Wort Mt. 28, 18; und diese Gewalt gab er vor seinem Tode, Mt. 16, 19, und nach der Auferstehung, Jo. 21, 15, seinem Vikar Petrus. Niemanden nahm er davon aus; wer frei, dem heiligen Petrus nicht untertan sein will, ist ein Ketzer. Die Gewalt aber, die Petrus hatte, besitzt jeder Papst. Christus, der über alle Temporalien Gewalt hatte, hat also auch diese Gewalt Petrus und seinen Nachfolgern überlassen.

Auf anderem Wege, mit Hilfe der Kanones, kommt der Verfasser zu demselben Schlusse. Alle gestehen zu, dass der Papst die Gewalt über die Seelen empfing. Nun ist aber die ganze natürliche Schöpfung, alles, was in der Luft, auf der Erde und im Meere lebt nur da zum Unterhalt des Menschen, für seine leiblichen Bedürfnisse, der Leib aber steht unter der Gewalt der Seele; da nun die Seele unter der Gewalt des Papstes steht, so steht alles vom ersten bis zum letzten unter dem Papste. Das wird aus Kanones und Bibelstellen bewiesen (fol. 80′). Die Oberherrschaft des Papstes über das Imperium aber ergibt sich aus der Geschichte der Translation des Imperium durch den Papst auf den deutschen König. Ferner setzte ein Papst einen gewissen Frankenkönig, und Innozenz IV. den Kaiser Friedrich II. ab. Auch steht ja im Liber Sextus (c. 2, II, 14) und wird tatsächlich beobachtet, dass kein zum Kaiser Erwählter die Reichsgüter verwalten darf ohne die Konfirmation des Papstes. Wer aber einen konfirmiert, steht höher, als der, den er konfirmiert. Aus verschiedenen Kanones ist zu ersehen, dass die Kirche über alle Fälle zu erkennen pflegt, z. B. sagt dies die Dekretale Per venerabilem. Wollte da jemand behaupten, dass die Kirche derartiges nur in ihrem eigenen Interesse angeordnet habe, so

wäre das Ketzerei; denn über das Urteil des Papstes ist keinem zu disputieren erlaubt.

Man macht nun aber allerhand Einwendungen:

1. Weil das Imperium wie das Sacerdotium von Gott stamme (fol. 81). Gewiss, beide sind von Gott, aus Gott hervorgegangen, aber nicht getrennt, sondern beide vereinigt. Indessen sagt man, das sei nicht möglich, weil das Imperium eher da gewesen sei als das Sacerdotium. Das ist aber falsch; denn das alte levitische Priestertum ist auf Petrus und die Päpste übertragen worden. Wenn es in den Rechtsbüchern heisst, dass der Kaiser seine Jurisdiktion von Gott habe, so ist das freilich wahr. Denn die Kirche handelt bei der Weihe des Kaisers und der Priester kraft göttlicher Inspiration.

2. Ferner sagt das Recht, Konstantin habe die Kirche zuerst dotiert; vorher habe sie nichts besessen. Indessen der frühere Zustand war nicht ein defectus iuris, sondern nur ein defectus potentiae, denn die Bösen gehorchten nicht freiwillig. Da wollte Gott der Kirche helfen und ihr Macht geben; deshalb inspirierte er Konstantin, auf das Reich zu verzichten und zu erklären, dass er es von der Kirche habe. Also wurde die Kirche von ihm nur de facto dotiert, denn de iure konnte der Kaiser gar nichts von seinem Reiche veräussern. Selbst wenn die Kaiser ein eigenes Recht auf ihr Reich gehabt hätten, so hätten sie es verlieren müssen wegen der Frevel, die sie begingen, indem sie die Gläubigen töteten. Die künftige Gewalt der Kirche aber ist schon angedeutet in dem Gleichnis vom grossen Abendmahl (Luk. 14, 15—24), in dem Worte: compellite intrare.

3. (fol. 81'). Auch das Wort Mark. 12, 17: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, führt man an. Aber nach Augustin und Mt. 17, 26—27 sind die Kinder des Reichs Gottes frei. Nur um Aergernis zu vermeiden, zahlte Christus den Tribut, nur aus Demut liess er andere über ihn richten. So kann auf alle derartigen juristischen Einwendungen geantwortet werden.

4. Dieselbe Erwiderung ist zu geben, wenn man sagt, der Papst habe niemals beide Gewalten wirklich ausgeübt. Nicht weil ihm die Macht fehlte, sondern weil es seiner nicht würdig wäre, die weltliche, vor allem die Blutsgerichtsbarkeit, auszuüben.

5. Hinfällig ist auch das Argument, dass es zwei getrennte Gewalten geben müsse, wie es zwei Lichter gebe, Sonne und Mond (nach c. Solitae, c. 6 X, de maior. et obed. 1, 33). Der Mond, d. i. die weltliche Gewalt, bekommt ja alle seine Kraft von der Sonne. So hat der Kaiser nur so viel Gewalt, als ihm der Papst gibt. Es ist eine Naturnotwendigkeit, dass der Papst der universale Herr der ganzen Welt ist. Denn alle Gläubigen sind eine Kirche, wie es canticor. c. 6, 8 heisst: eine ist meine Taube, und wir alle sind ein Körper, dessen Haupt Christus ist; es wäre etwas Ungeheuerliches, einen Körper mit zwei Häuptern zu sehen. Deshalb blieb auch das Gewand des Herrn, das die Kirche versinnbildlichte, ungeteilt (fol. 82).

6. Wenn Christus sagt: Mein Reich ist nicht von dieser Welt, so bedeutet das nur de facto, weil man ihm nicht gehorcht, nicht aber de iure.

7. Ferner behauptet man, der Papst sage selbst an mehreren Stellen des kanonischen Rechts, dass er nicht beide Gewalten habe. Aber, wie schon gesagt, sprechen die Päpste nur aus Demut so, um sich selbst zu erniedrigen, oder weil es sich nicht ziemt, ohne Ursache etwas zu widerrufen, was die Kirche angeordnet hat. Aber nirgends ist gesagt, dass der Papst nicht widerrufen könnte.

8. Es ist auch wahr, dass das menschliche Recht von den Kaisern eingesetzt worden ist, dass sie Gesetze über die Temporalien erlassen haben. Aber diese Gesetze unterstehen der Autorität der Kirche, können von ihr verbessert und geändert werden, wie schon oft geschehen ist, z. B. bei den Wuchergesetzen.

Der Verfasser schliesst seine Ausführungen mit den

stolzen Worten: Alles Gesagte ist durch die heiligen Kanones erhärtet, und diese sind vom heiligen Geist diktiert. Wer also das Gesagte verachtet, lästert den heiligen Geist, und solchen wird nicht vergeben, weder hier noch in Ewigkeit. Möge der Herr seine Kirche erleuchten, die nicht untergehen wird, auch wenn sie zuzeiten in Verwirrung gerät; uns aber gebe er die Gnade des Gehorsams, dass wir die unvergängliche Ruhmeskrone erlangen.

Ueberblicken wir den Inhalt des Schriftchens, so können wir wohl behaupten, dass darin kaum ein Gedanke enthalten ist, der nicht ebenso oder ähnlich in den beiden besprochenen kurialistischen Schriften wiederkehrte. Der Gang der Beweisführung, der Nachweis, dass die Priester die eigentlichen Herren der Welt gewesen von Anfang an, dass Christus ein weltlicher König gewesen und seine weltliche Gewalt in den Päpsten fortlebe u. s. f., ist traditionell und althergebracht. Das ganze alte, verbrauchte Rüstzeug der früheren Anwälte der päpstlichen Weltmacht taucht wieder auf, nur dass jetzt die Bibelsprüche als Gesetzesparagraphen nach dem kanonischen Recht zitiert werden. Der juristische Anstrich, der mit einem grossen Reichtum von Zitaten prunkt, unterscheidet diese Schrift hauptsächlich von den beiden vorher besprochenen theologisch-philosophisch gehaltenen. Auch in der Kürze und Knappheit der Beweisführung, der Prägnanz der Lehrsätze zeigt sich der Verfasser als Jurist. Eben dadurch wurde die kleine Schrift ein besseres Kampfmittel als die langen Traktate der beiden Theologen. Hinzu kommt der provozierende, hochmütig selbstbewusste Ton, der die Gegner reizen musste. So wird es immerhin erklärlich, dass die Schrift in der gegnerischen Literatur eine grössere Beachtung gefunden hat, als nach dem blossen Inhalt zu vermuten wäre. In fast allen Schriften der königlichen Partei, vor allem bei Johann von Paris, glauben wir ihrer Einwirkung zu begegnen. Ja,

wenn ich mich nicht täusche, war sie selbst zur Zeit des Konstanzer Konzils noch nicht ganz vergessen. Gerson zitiert in seinem Traktate De ecclesiastica potestate eine Schrift, und zwar, wie sich weiterhin ergibt, aus der Zeit Bonifaz' VIII., deren Inhalt völlig mit dem eben besprochenen Traktate übereinzustimmen scheint[21]). Wenn unsere Vermutung über die Veranlassung dieses Werkchens richtig wäre, so würde sich eine solche Nachwirkung erklären.

Auffallend scheint mir auch an einigen Stellen die Aehnlichkeit mit Ausführungen in des Aegidius Traktate[22]). Es ist wohl nicht unwahrscheinlich, dass er Heinrichs Schrift kannte, wenn er, wie anzunehmen, erst nach ihm seinen eigenen grossen Traktat schrieb. Auffällig erscheint mir fernerhin eine Aehnlichkeit mit dem ersten Teile der Bulle Unam Sanctam: Die Bibelstellen Cant. 6, 8, Ephes. IV. 15—16 über Christus als Haupt des Körpers der Kirche, und Joh. 19 über die tunica inconsutilis, sowie c. 14 X (1, 31) kehren an beiden Stellen wieder, im gleichen Zusammenhang, wenn auch wörtliche Uebereinstimmung nicht stattfindet. Die Möglichkeit eines direkten Einflusses der Schrift Heinrichs auf die Redaktion dieses Teils der Bulle scheint bei der vorauszusetzenden einflussreichen Stellung ihres Verfassers an der Kurie und der uns bezeugten Beliebtheit seiner Abhandlung mindestens nicht ganz von der Hand zu weisen. Ein Beweis lässt sich aus dem Angeführten nicht führen, aber die Vermutung würde vielleicht wesentlich gestützt werden, wenn es gelänge, den Verfasser und die Abfassungszeit der folgenden Abhandlung mit Sicherheit zu bestimmen.

---

[21]) Schwab, Gerson, p. 732. — Gerson, De potestate eccl. consid. XII., Goldast, Monarchia II, p. 1398, 40—50. Das Zitat Apoc. 19, 16 steht im ms. 4229, fol. 124, vgl. auch den folgenden Traktat.

[22]) Vgl. namentlich fol. 80 a. E. und Aegidius, De eccl. pot. II, c. 4, fol. 13′ auch fol. 80′ und Aegidius III, c. 7, fol. 50.

4. Anonyme Abhandlung über die Bulle Clericis laïcos.

In einer lange Zeit entwendeten, vom Diebe einiger Blätter beraubten Handschrift der Nationalbibliothek ms. lat. 4364 (olim Colbert; fonds Barrois 306) saec. 14., findet sich nach der Schrift des Johann von Paris De potestate regia et papali ein bisher unbekannter, leider Fragment gebliebener, anonymer Traktat fol. 40—44′. Dieselbe Hand, die diese beiden Schriften schrieb, fügte fol. 44′—45′ eine Entgegnung gegen die Argumente des Anonymus hinzu. Am Anfang derselben behauptet der Schreiber, jener Traktat sei an der römischen Kurie entstanden, und zwar zugleich mit einem anderen, grösseren, von dem fol. 45′—46 ein ganz kleines Bruchstück mitgeteilt wird: es ist die bekannte Disputatio inter clericum et militem.

Was nun die anonyme Abhandlung betrifft, so charakterisiert sie sich als eine kurialistische Entgegnung auf die Behauptung antipäpstlicher, wohl französischer, Juristen, dass päpstliche Erlasse über Temporalien, insbesondere die Bulle Clericis laicos innerhalb der weltlichen Fürstentümer nicht gelte. Der Inhalt ist kurz folgender.

Die eben erwähnte Behauptung nennt der Verfasser Ketzerei. Denn Christus hatte auch als Mensch die plenitudo potestatis im Weltlichen und Geistlichen, das beweisen Schriftstellen wie Mt. 28, 18: Mir ist gegeben alle Gewalt etc. Apoc. 19, 16: Und hat einen Namen geschrieben auf seinem Kleide und auf seiner Hüfte also: Ein König aller Könige und ein Herr aller Herren; auch Ps. 2, 8: Heische von mir, so will ich dir die Heiden zum Erbe geben etc. und Jo. 5, 22: alles Gericht hat er dem Sohne gegeben. Dem heiligen Petrus aber übertrug Christus seine ganze Macht nach Mt. 16, 19: Alles was du auf Erden binden wirst etc. Dieselbe Macht aber haben auch alle seine Nachfolger, also ist der Papst Gottes Statthalter auf Erden. Er hat die Gewalt über Völker und Reiche, er übertrug das Imperium von den Griechen auf

die Germanen. Papst Zacharias nahm dem fränkischen König „Ludwig“ das Reich, weil er untauglich war und übertrug es auf Pippin, den Vater Karls des Grossen. Innozenz IV. entsetzte Kaiser Friedrich II. Der Papst hat das oberste Gericht; nach Deut. 18 gebührt ihm die Entscheidung in schwierigen und zweifelhaften Fällen (fol. 41). Wie ferner Gott die Leitung der Arche einem, nämlich Noah überliess, der dann allein Leiter des Volks war, Gesetze gab und einen Altar baute, also Priester und König in einer Person darstellte, so übertrug Christus einem, dem heiligen Petrus und seinen Nachfolgern die Regierung der ecclesia militans, die in der Arche angedeutet ist, denn es gibt kein Heil ausser ihr. Leugnen, dass der Papst die plenitudo potestatis habe, heisst göttlicher Anordnung widerstehen. Wie alle Dinge in einer bestimmten Ueber- und Unterordnung zueinander stehen, (fol. 41′), und alle auf ein Haupt, ein fontale principium zurückgehen, so ist in der Kirche der Papst das oberste einende Prinzip. Das ist angedeutet in der Form der Mitra, die er bei seiner Krönung trägt.

Da ferner alle Könige und Fürsten zugeben, dass sie dem Kaiser im Weltlichen untertan sind, so sind sie auch dem Papst untertan, der die Wahl des Kaisers bestätigt, dem der Kaiser schwört (fol. 42). Möchten sich doch nicht die Fürsten überheben, weil geschrieben steht, dass Christus das priesterliche und das kaiserliche Amt unterschied. Wohlgemerkt: die Aemter, nicht die Gewalten sind getrennt; denn beide sind enthalten im Papste. Wenn es zur Verteidigung des Glaubens nötig ist, kann er auch Krieg ansagen und den Laien befehlen, das weltliche Schwert gegen die Feinde der Kirche zu ziehen.

Wären die beiden Gewalten auch unterschieden gewesen, so war doch die weltliche von vornherein untergeordnet, wie der Mond der Sonne. Deshalb richtet der Papst über die Temporalien der Fürsten bei Vakanzen oder Vergehen derselben, d. h. wenn er sie absetzen kann. In solchen Fällen ist an den Papst zu appellieren.

Kein Laie darf Kirchengut okkupieren, noch darüber disponieren, bei Strafe des Sakrilegs.

(fol. 43). Die weltlichen Fürsten sind verpflichtet zum Schutze der Kirche, der Papst kann ihn verlangen und eventuell gegen sie einschreiten, wenn sie die Kirche mehr bekämpfen als schützen. Es ist also auch die Konstitution Clericis laicos eine erlaubte und durch göttliche Inspiration bewirkte Bestimmung. Hüten sich die Laien, wenn sie die weltliche Macht des Papstes leugnen, Häresie zu begehen oder ein Sakrileg, wenn sie über einen Erlass des Vikars Gottes disputieren! Es ist ketzerisch, zu behaupten, dass keine kirchliche Konstitution rechtmässig sei, deren Inhalt ungerecht sei. Es ist recht, dass alle Fürstentümer, Personen und Sachen dem Papste untertan seien (fol. 43′).

Möchten doch die Lästerzungen schweigen, die da behaupten, der Erlass des heiligen Vaters Bonifaz' VIII. Clericis laicos sei ungerecht, auch gegen Geistliche. Das neue Recht muss aus dem alten interpretiert werden. Das alte Recht aber verbietet Schenkung von Kirchengut (fol. 44). Deshalb dürfen die kirchlichen Prälaten nicht klagen, denn auch wenn die römische Kirche ein unerträgliches Joch ihnen auferlegte, müssten sie es tragen (c. 3. dist. 19). Ebensowenig geschieht den Administratoren unrecht, denen der Papst die Benefizien ganz nehmen könnte. Die Laien aber haben das Patronatsrecht überhaupt nur aus besonderer Toleranz und Gnade, von Rechts wegen steht es ihnen nicht zu. Uebrigens wird ihr Anspruch auf Unterstützung in Notfällen von der Konstitution nicht berührt (fol. 44′).

Man muss wohl unterscheiden zwischen „Schaden tun“ und „Vorteil oder Gnade nehmen“. Viele alte Privilegien weltlicher Fürsten hat die römische Kirche schon widerrufen. Der Papst kann auch z. B. unzweifelhaft aus einer Patronatskirche ein Kollegiatstift machen, so dass der betreffende Laienpatron sein Patronatsrecht verliert. Die Servitien und Lehensleistungen berührt der Erlass nicht, soweit sie ehrlich und

ordnungsmässig sind. Nur ausserordentliche Auflagen betrifft er: für Kriegszüge (expedicio), für Verbesserungen von Brücken und Wegen oder Flussbauten können die Laien zum allgemeinen Besten nichts verlangen von den Geistlichen, sondern der Diözesanbischof kann, wenn es gut scheint, eine Kirchenkollekte anordnen.

Hier bricht der Text leider ab. Wann ist nun diese Abhandlung entstanden?

Es ist doch das natürlichste, zunächst an die Jahre 1296—1297 zu denken; denn der Hauptinhalt der Schrift ist die Verteidigung der Bulle Clericis laicos vom 25. Febr. 1296 gegen die Angriffe der „Laien", d. h. der französischen Juristen. Wir wissen, welche Erregung diese Bulle hervorrief; wir kennen ein Manifest eines Legisten Philipps gegen diese und die im September nachfolgende Bulle Ineffabilis[1]). Auch die bekannte Disputatio inter clericum et militem könnte, soweit ich sehe, recht wohl schon in diese frühe Zeit fallen, und ich glaube auch, dass die handschriftliche Notiz, wonach der anonyme Traktat und die Disputatio beide an der Kurie entstanden sein sollen, also jedenfalls in einer gewissen gegenseitigen Beziehung zueinander stehen, nicht einfach verworfen werden darf. Gerade der Dialog des französischen Legisten beginnt mit der Aufstellung des Satzes, den unser unbekannter Autor am Anfang seiner Schrift so heftig bekämpft, dass nämlich päpstliche Erlasse über Temporalien in den weltlichen Territorien nicht gültig wären. Es wäre recht wohl denkbar, dass beide Schriften das Echo einer wirklich stattgehabten Disputation an der Kurie oder in Paris, zwischen Vertretern der Kurie und des französischen Königs wären. Da ferner in der vorliegenden Schrift besonders auf den Widerstand und die Klagen der Prälaten über die Bulle Bezug genommen wird, so möchte man annehmen, dass der Verfasser die Beschwerde-

[1]) Anfang Antequam essent clerici, darüber unten.

schrift des französischen Klerus an den Papst[2]) gekannt, also nach Februar 1297 geschrieben habe. Anderseits müsste die Schrift vor Ende Juli, vor der Bulle Etsi de statu entstanden sein, in der Bonifaz den völligen Rückzug antrat.

Es ist allerdings auch eine Möglichkeit späterer Abfassung vorhanden. Durch die Aufhebung der früheren Privilegien, also auch der von 1297, in den Bullen Salvator mundi und Ausculta fili vom 5. Dezember 1301, musste sich der Streit um die Bulle Clericis laicos erneuern. Die in der Schrift so ausführlich besprochene Frage der Pfründenkollation und des Patronatsrechts wurde gerade infolge der Bulle Ausculta fili brennend. In den Kundgebungen des Jahres 1302 spielt sie eine Hauptrolle. Es scheint mir demnach auch nicht ausgeschlossen, den Traktat erst diesem Jahre zuzuweisen.

Hierfür könnte ferner sprechen die grosse Aehnlichkeit, die derselbe in seinem ersten Teile mit der Bulle Ausculta fili und noch mehr mit der Rede des Kardinals Matteo d'Acqua Sparta, Juli 1302, zeigt[3]). Alle drei genannten Dokumente scheinen auch in einer gewissen Beziehung zu dem ersten Teile der Bulle Unam Sanctam zu stehen. In dem anonymen Schriftchen finden sich die Sätze wieder: dass Gott die gubernatio arche dem einen Noah überliess, und Christus einem rector, dem heiligen Petrus und seinen Nachfolgern die gubernacio ecclesie militantis, die in der archa angedeutet ist und ausser welcher es kein Heil gibt: dass die Leugnung der päpstlichen plenitudo potestatis so viel ist als divine ordinationi resistere, dass es eine allgemeine Ordnung der ierarchie ad unum caput et fontale principium geben müsse.

Da der Traktat kaum erst nach 1302 entstanden sein kann, so könnte höchstens der Redaktor der Bulle ihn mit als Vorlage benutzt haben, wofern man eine direkte Beeinflussung annehmen will.

---

[2]) Dupuy, pr., p. 26 f. — Langlois in d. Hist. de Fr. III, 2, p. 135. — Rocquain l. c., p. 271 ff.

[3]) Dupuy, pr. 48 ff., 72 ff. — Bulaeus IV, p. 7 ff.

Die Anklänge an die Bulle teilt die Schrift, wie wir sahen, mit dem Traktate des Heinrich von Cremona. Das ist aber nicht die einzige Aehnlichkeit zwischen beiden. Der ganze erste, allgemeinere Teil über die Macht des Papstes stimmt in allen Einzelheiten vielmehr mit der Schrift Heinrichs überein. Die für die Lehre von der Vereinigung beider Gewalten im Menschen Christus angeführten Autoritäten kehren in beiden Traktaten in derselben Reihenfolge wieder (vgl. Heinrich fol. 80 mit fol. 40—41′ des Anonymus). Die Stelle Mt. 28: Data est mihi omnis potestas etc. ist in beiden Fällen an die Spitze gestellt; dann folgen hier wie dort Joh. 5, 22, Apoc. 19, 16 (was allerdings nur die zweite Rezension von Heinrichs Traktat hat), und c. 6, C. 24 q. 1 = Mt. 16, 19. Auf diese Ausführung folgt ferner beidemal die ganz ähnlich erzählte Geschichte der translatio imperii und das Zitat c. 3 C. 15. q. 6. Auf die Gleichheit der einzelnen Zitate würde man nicht Wert legen können; die Uebereinstimmung in einer so langen Reihe, und in der ganzen Disposition dieses Teils aber ist kaum zufällig.

Der anonyme Verfasser ferner führt ebenso wie Heinrich gottesdienstliche Schriftlektionen an [4]). Wie Heinrich ist er aber offenbar Jurist; er stützt seine Ausführungen wesentlich auf das kanonische Recht und zitiert auch den Kodex Justinians [5]). Die Sprache ist knapp und klar. Der Ton hierarchischer Anmassung und Drohung ist in beiden Schriften ganz der gleiche. Kurz es scheint mir mindestens nicht unwahrscheinlich, dass auch dieses anonyme Schriftstück von Heinrich von Cremona herrührt. Auch die Art der Ueberlieferung, zusammen mit dem Traktate seines literarischen Hauptgegners Johann von Paris, könnte vielleicht dafür sprechen. Nach allem, was wir über die Person Heinrichs in Erfahrung bringen konnten, dürfen wir in ihm also ein äusserst tätiges Werkzeug

---

[4]) Fol. 42 a. E. Heinrich von Cremona fol. 79. —
[5]) Fol. 43: C. 1, 1 De summa trinit. et fide cath.

der päpstlichen Politik sehen, einen Mann, der mündlich und schriftlich die hochfliegenden Ideen des Papstes und seiner Anhänger energisch formulierte und verteidigte, eine Art Hofjuristen Bonifaz' VIII., der den Kampf mit den Legisten Philipps nicht scheute und vielleicht einen weit grösseren politischen Einfluss übte, als wir gegenwärtig zu erkennen im stande sind.

---

5. Kleinere Schriften von Augustinus Triumphus.

Zum Schlusse haben wir noch eines, persönlich längst wohl bekannten Kurialisten zu gedenken, dessen kirchenpolitische Schriftstellerei man aber gewöhnt ist, erst mit einer späteren Epoche in Verbindung zu setzen da von seinen zahlreichen Schriften nur die grosse Summa de potestate papae, die er 1320 Johann XXII. widmete, allgemein bekannt geworden ist. Augustin hat aber auch bereits an dem Kampfe zwischen Kirche und Staat unter Philipp dem Schönen sich literarisch beteiligt; seine hierher gehörigen, kleineren Abhandlungen, wollen wir daher im folgenden kurz charakterisieren [1]).

Agostino Trionfo ist der älteste jener drei Augustinereremiten, die im Anfange des 14. Jahrhunderts den literarischen Ruhm ihres jungen Ordens begründeten; aber er hat am spätesten sein Hauptwerk verfasst. Seine Lebensumstände scheinen für eine eigentlich literarische Tätigkeit nicht günstig gewesen zu sein. Schon 1243 in Ankona geboren, trat er mit 18 Jahren auf Rat seines Oheims, eines Augustiners, in den Orden ein und wurde nach Absolvierung der ersten Studien vom Ordensmeister, angeblich zugleich mit Aegidius, nach Paris geschickt, um Theologie zu studieren. Bald lehrte er

[1]) Ueber A.s Leben: Wetzer-Welte, Kirchenlexikon, 1, 1692 ff. — Gandolfo l. c. p. 81—84. — Curtius, Elogia, p. 129—139. — Auch hier hat wieder zuerst Finke S. 250 ff. auf die Schriften hingewiesen, wenn er auch an Augustins Verfasserschaft zweifelt.

selbst als Bakkalaureus an der Universität. Damals schrieb er auch schon eine Schrift gegen die Fraticellen [2]). 1274 besuchte er das Konzil zu Lyon, und zwar soll er vom Papste an Stelle des auf der Reise gestorbenen Thomas von Aquino hinbeordert worden sein. Nach dem Konzile wurde er nach Padua an den Hof des Fürsten Franz von Carrara als Prediger berufen. Er scheint aber bald nach seiner Heimat Ankona zurückgekehrt zu sein. Von dort liess ihn König Karl II. von Neapel, der auf ihn aufmerksam geworden war, angeblich feierlich auf einem Kriegsschiff abholen und nach Neapel rufen, um ihm die Erziehung des Prinzen Robert anzuvertrauen. Hier spielte Agostino aber auch eine grosse politische Rolle als vertrauter Ratgeber und Gesandter des Königs an die „Höfe grosser Fürsten", also gewiss auch nach Paris [3]). Für die Ausbreitung seines Ordens in Kalabrien soll er eifrig bemüht gewesen sein. Im 85. Jahre, 1328, starb er in Neapel.

Seine zahlreichen Schriften [4]) sind noch gegenwärtig fast

---

[2]) Verfasst angeblich auf Betreiben des Kardinallegaten Simon von Brie; Curtius p. 131. — Nach Gandolfo p. 84 Titel: Contra divinatores et somniatores.

[3]) Gandolfo p. 82: consiliis intimis adhibitus sepeque ad magnos principes legatus missus, ardua negotia tractavit ac ad finem intentum feliciter perduxit.

[4]) Verzeichnis bei Curtius p. 137: Quodlibeta; In IV libros sententiarum; contra divinatores et somniatores; Super facto Templariorum; Liber de amore spiritus sancti; De resurrectione mortuorum; De spiritu sancto contra Grecos; De praedestinatione et praescientia; De libero arbitrio; De consolatione animarum beatarum; Erklärung der Dekretale Firmiter (c. 1. De summa trin. et fide cath. X [1, 1]). — Kommentare zu biblischen Büchern; ferner De potestate ecclesiastica ad Jo. XXII. — De potestate collegii mortuo papa. — De potestate prelatorum. — De thesauro ecclesie. — De sacerdotio et regno ac de donatione Constantini. De praedicatione generis et speciei. — Destructio arboris Porphyriani. — De cognitione et potentiis anime. — Expositiones et quaestiones in l. priorem Aristotelis, desgl. in libr. posteriorem. — Dass. für seinen Schüler. — Comm. s. XII. libr. metaphys. — Milleloquium aus den Schriften Augustins, sein letztes, unvollendetes Werk.

sämtlich unbekannt und nur handschriftlich vorhanden. Dass sie schon bei Agostinos Zeitgenossen einen bedeutenden Ruf genossen, ersieht man aus der Nachricht, dass die Vaterstadt Ankona eine vollständige Sammlung derselben auf ihre Kosten veranstaltete. Dieses Exemplar befindet sich jetzt in der vatikanischen Bibliothek [5]). Durch frühzeitige Drucke bekannt geworden ist aber nur die Summa de potestate papae, das erste umfassende Handbuch der Lehre vom Papsttum, das in seiner Form sich an die grossen theologischen Summen des 13. Jahrhunderts anlehnt, vor allem an Thomas' Summa theologiae.

Was Agostino hier, am Ende seines Lebens, zusammenfasste, hatte er aber bereits vorher zum grossen Teil in einzelnen kurzen Gelegenheitsschriften und kleinen Traktaten niedergelegt. Manches davon ist noch unbekannt; z. B. werden politische Schriften unter dem Titel De sacerdotio et regno ac de donatione Constantini und De ortu romani imperii genannt, von denen wir zur Zeit noch weder Inhalt noch Abfassungszeit kennen [6]).

Auf die Epoche des französischen Kirchenstreits beziehen sich einige kleine Schriften, die in dem ms. lat. 4046 der Pariser Nationalbibliothek enthalten sind, und die wir Trionfo glauben zuschreiben zu dürfen. Es sind: 1. ein tractatus contra articulos inventos ad diffamandum sanctissimum patrem, dominum Bonifacium papam sancte memorie et de commendacione eiusdem (fol. 19—28); 2. ein brevis tractatus super facto Templariorum ad quem pertineat inquirere et iudicare

---

[5]) Curtius 139. — Gandolfo p. 83, wonach sein Epitaph 36 volumina seiner Schriften nennt.

[6]) Das ms. lat. 4046 enthält anschliessend an die kleinen Schriften Augustins einen anonymen Traktat fol. 34—36′: de origine ac translatione et statu romani imperii, gegen die „Anmassung" der deutschen Fürsten, die die Unabhängigkeit des Reichs vom Papste behaupten — vielleicht ist dies einer der genannten Traktate Augustins. Anfang: Quoniam ex ignorantia antiquorum gestorum.

de heresi; 3. Tractatus brevis de duplici potestate prelatorum et laicorum; 4. Tractatus de potestate collegii mortuo papa [7]).

Der erste Traktat ist jetzt mit Kürzungen gedruckt bei Finke a. a. O. S. LXIX—XCIX.

1. Tractatus contra articulos inventos etc.

1. ms. lat. 4046, fol. 19—28. Ein Verfasser ist nicht genannt. Aus dem Inhalt ergibt sich mit Sicherheit, dass derselbe Italiener und Feind der Franzosen ist, wahrscheinlich auch in Italien selbst schreibt. Da nun der in der Handschrift unmittelbar folgende Traktat, der als Werk des Trionfo anderweit bezeugt ist, im engsten äusseren und inneren, historischem Zusammenhange mit der vorliegenden Schrift steht, da die stilistischen Merkmale beider übereinstimmen [8]), auch mehrfache Anklänge an Augustins Werk De potestate ecclesiastica sich finden [8a]), und da die Angaben über die Person des Autors, die wir aus dem vorliegenden Schriftstück erschliessen können, auf Agostino Trionfo passen, so glauben wir uns berechtigt, nach Denifles Vorgang, auch diesen Traktat dem Augustiner zusprechen zu dürfen.

In den Schlussworten wendet er sich an einen an der Kurie lebenden Kardinal, einen besonders treuen Anhänger der Bonifazischen Partei, den er mahnt, vorläufig an der Kurie auszuharren; nach Finkes wahrscheinlicher Annahme ist es der Nepote Bonifaz' VIII., Franz Gaëtani [9]). Verfasst ist der Traktat in den ersten Jahren des Pontifikats Klemens' V., wie es scheint vor der endgültigen Verlegung der Kurie nach

---

[7]) Eine ganz unzulängliche Notiz über diese Schriften hat gegeben Renan, Hist. litt. 27, 375—376.

[8]) Beide Schriftstücke beginnen mit den Worten: Dixisti domine Jesu Christe per Spiritum Sanctum tuum. — Vgl. Denifle, Chartul. univ. Paris. II, 102 zu no. 634.

[8a]) Nach Finkes eigener Beobachtung S. 252.

[9]) Finke S. XCVIII f. — S. auch Hist. de France III, 2, p. 218.

Avignon (1308, Einzug des Papstes 1309, März)[10]), und zur Zeit der ersten Versuche Nogarets und des Königs, den Papst zu einem Verfahren gegen das Andenken Bonifaz' VIII. zu veranlassen, Cölestin V. zu kanonisieren und Nogaret zu absolvieren, wie es Philipp z. B. um Pfingsten 1308 in Poitiers forderte[11]). Wir dürfen also vielleicht 1307 oder 1308 als Abfassungsjahr annehmen.

2. Inhalt. Auch der Inhalt passt zu der Vorstellung, die wir uns von Agostino als erfahrenem politischen Agenten machen dürfen. Die Schrift ist nicht sowohl ein gelehrtes Produkt, das politische Theorien erörtert, wie die bisher betrachteten Traktate, sondern zum grössten Teil wenigstens eine praktische politische Denkschrift, die auf den Gang der Politik der Kurie Einfluss ausüben und den Vertretern der Bonifazischen Partei gewisse Winke geben möchte. Damit verbindet sich eine scharfe Kritik der damaligen franzosenfreundlichen Politik eines Teils der Kardinäle und des schwachen Papstes.

Der Traktat besteht aus drei Teilen; denn es sind 1. die Lügen der Ankläger Bonifaz' VIII. zu widerlegen, 2. die Lügner selbst zu kennzeichnen und 3. die Ursachen ihrer Intriguen darzulegen.

Zunächst werden die fünf Artikel der Gegner bekämpft, nach denen Bonifaz VIII. die Franzosen lästerlich beschimpft, sich selbst und jeden Papst für unfähig zu sündigen erklärt, aber Simonie begangen habe, auch Missbrauch mit der Hostie

---

[10]) Baluze, Vitae paparum Avenion, I, p. 31. — Rocquain, II, 335 f. — Dass der Sitz der Kurie noch nicht geordnet war, schliesse ich aus fol. 28: curie inordinata residentia.

[11]) Zu demselbem Ergebnis kommt Finke S. XCVIII. — Holtzmann, Nogaret, p. 163, Exkurs III. — Vgl. Langlois in Hist. de France III, 2, p. 172. — Ein Bruchstück einer ähnlichen, aber rein juristischen Abhandlung von dem italienischen Kanonisten Guido de Baysio, gen. Archidiaconus, gest. 1313 (vgl. Schulte, Gesch. d. Quellen u. Lit. d. kanon. R. II, 186 ff.), gedruckt bei Mansi, t. 25, col. 415 ff., vgl. darüber Finke S. 249 f.

getrieben und das Fastengebot nicht gehalten haben solle. Den Anklägern (Nogaret und der colonnesischen Partei) schiebt Agostino den Vorwurf der Ketzerei selbst zu, weil sie solches vom Papste zu behaupten wagen, und bedeutet ihnen, dass nicht sie zu entscheiden hätten, was Ketzerei sei, sondern die Kirche und der Papst (c. 6. 7. fol. 19′). Bei den einzelnen Anklagepunkten wird immer zuerst die logische Unmöglichkeit des aufgestellten Satzes bewiesen, dann aber aus den angeblich verfälscht vorgebrachten Tatsachen ein guter, nicht ketzerischer Sinn herausinterpretiert. Bei Gelegenheit des Vorwurfs der Simonie (c. 3) bezeichnet der Verfasser den Papst als Herrn aller Spiritualien und Temporalien; denn ohne dies hätte die Kirche zwei Häupter; und zwar habe der Papst die willkürliche, eigene Nutzung der Temporalien der Kirchen und der Kleriker; an den Temporalien der anderen, der Laien also, die dispensatio, d. h. das Recht, infolge einer Verschuldung des Inhabers, ihm die Temporalien zu nehmen und einem anderen zu geben.

Der zweite Teil (fol. 22′—24) handelt von den Gegnern Bonifaz', die seine Gebote verachteten, seine Bulle verbrannten[12]) und in einer grossen Versammlung[13]) ihn der Häresie beschuldigten und allerhand Machenschaften gegen ihn unternahmen. In Anagni taten sie ihm dann Gewalt an (c. 1), und da diese Schmach, die Gefangennahme des Papstes und die Beraubung der Kirche, bisher noch immer ungestraft geblieben ist, so hat die heilige Mutter Kirche vieles erdulden müssen und noch zu erdulden (c. 2., fol. 23). Freilich werden auch die Feinde Bonifaz', die gesiegt zu haben glauben, nicht ungestraft davonkommen (c. 3)[14]). Möchte doch der Papst nicht auf ihre Petitionen und Ränke hören und sich vorsehen, dass nicht

---

[12]) Ausculta fili; doch vgl. Holtzmann in Deutsche Zeitschr. f. Geschichtswissensch. 1896, N. F. II, p. 16 ff. gegen Rocquain l. c. II p. 297 und in Bibl. de l'école des ch. 1883, t. 44, p. 393 ff.

[13]) 1303, Juni 14.

[14]) Anspielung auf Nogarets Exkommunikation durch Benedikt XI.

gegen ihn selbst ebenso verfahren werde, wie gegen Bonifaz VIII. (c. 4, fol. 23′). Es ist schon sehr unvorsichtig, dass der Papst seine Kurie im Lande der Feinde der Kirche hält. Denn dadurch wird er an der Rechtspflege gehindert, zieht sich die Feindschaft vieler Könige zu, muss Unrecht tun und Unrecht leiden, und sein eigentliches Kirchengebiet in Italien bleibt schutzlos allen Gefahren und völliger Anarchie preisgegeben (c. 5, fol. 24). Schliesslich erklärt Agostino gegenüber der Forderung der Kanonisation Cölestins V., dass viel eher Bonifaz VIII. zu kanonisieren wäre, der für die Freiheit der Kirche wie ein wahrer Märtyrer starb (c. 6, fol. 24—24′).

Der historisch interessanteste und umfänglichste Teil ist der dritte (fol. 24′—28). eine bittere und heftige Satire auf die Politik Klemens' V. und der franzosenfreundlichen Kardinäle. Es wird zunächst untersucht, inwiefern es bisweilen ein besonderer Ratschluss Gottes sei, dass es einen schlechten Papst geben müsse, während ein so trefflicher Vikar Gottes wie Bonifaz gefangen genommen und geschmäht wurde (c. 1, 2, fol. 24′, 25). Gott wollte aber offenbar gerade einen solchen Papst, wie der jetzige ist, der die Feinde Bonifaz' VIII., anstatt sie zu bestrafen, geehrt und erhöht hat (c. 3, fol. 25′). Gott wollte nämlich die Kardinäle demütigen und ihnen vor Augen führen, wohin ihre endlosen und fruchtlosen Wahlverhandlungen führten; er wollte die Gegner Bonifaz' strafen mit diesem neuen Papste, der die Kirchengüter verschleudert, was sie gerade Bonifaz vorwarfen; er straft die Gallici und Ultramontani, die sich beklagten, dass immer Italiener zu Päpsten gewählt würden, und behaupteten, die Kirche werde besser durch einen ihrer Landsleute und in ihren Ländern regiert, als in Italien, weil ihre Prälaten nicht so habgierig wären wie die Italiener! Drohten sie doch sogar mit einem Schisma wie die Griechen! Deshalb also liess Gott die Wahl eines solchen Papstes zu (c. 3).

Er liess es auch zu, dass die von Bonifaz VIII. am meisten geehrten Prälaten jetzt seine eifrigsten Verfolger sind (c. 4.

fol. 26). Immer besteht ja unter den Kardinälen Parteiung und Rivalität, wegen persönlicher Missgunst, Geringschätzung, Begünstigung von Verwandten, Furcht vor Rache u. s. f. (c. 5, fol. 26′). Für jeden Prälaten und ganz besonders für den Papst ist es verdienstlicher und ehrenvoller, nicht in seiner eigenen Heimat zu leben; denn kein Prophet gilt etwas in seinem Vaterlande, weil man zu vertraut mit ihm vorher umgegangen ist, seine Herkunft und Verwandtschaft ganz genau kennt und Rivalen ihn herabsetzen (c. 6). Aber der jetzige Papst fürchtet sich ja nach Rom zu gehen, und sucht jede Gelegenheit dem auszuweichen. Denn einmal liebt er Italien nicht, das italienische Klima behagt ihm nicht, sodann fürchtet er, in Italien zum Vorgehen gegen sein Vaterland (Frankreich) gezwungen zu werden. Denn er ist überhaupt verzagten Geistes; aber die göttliche Vorsehung will es so haben (c. 7).

Der Schluss dieses und die drei folgenden Kapitel sind in unserer Handschrift ausgefallen. Doch lässt sich ihr Inhalt aus dem vorangesetzten Kapitelverzeichnis (fol. 24′) ersehen.

Trionfo bewies zunächst weiter, dass der Papst mit der Kurie immer in Rom oder doch im comitatus romanus residieren müsse, besonders wegen Berufung eines ökumenischen Konzils (c. 8). Deshalb solle das ganze Kardinalskolleg darauf bestehen und den Papst drängen, das Land zu verlassen, in dem er jetzt ist, und wo er ohne Gefahr für die Kirche nicht leben kann (c. 9). Der Papst aber müsse auf Bitten des Kollegiums Frankreich verlassen, und zu seinem eigentlichen Sitz zurückkehren (c. 10)[15]).

Aber es darf auch kein einzelner Kardinal für sich um die Erlaubnis bitten, zu seiner Titelkirche zurückkehren zu dürfen, wie sehr ihm auch das Treiben an der Kurie missfallen mag. Denn er muss bedenken, dass dabei leicht die Kirche zerrissen werden könne, er selbst aber in grosse persön-

[15]) Von hier an ist wieder der Text erhalten.

liche Gefahr komme (c. 11, fol. 27′). Nur aus ganz bestimmten Gründen dürfe er um eine solche Erlaubnis bitten: wenn nämlich noch genug andere Kardinäle an der Kurie sind, wenn die Kurie keine geordnete Residenz hat, und wenn die Titelkirche der besonderen Fürsorge des Kardinals bedarf, oder er selbst und seine Angehörigen Lebensunterhalt nötig haben, oder endlich auch, wenn es für ihn persönlich gefährlich würde an der Kurie zu leben. Vorläufig aber ist es für jeden Kardinal, wenn auch für den einen mehr als für den anderen, besser an der Kurie in dem Lande, wo sie jetzt ist, demütig auszuharren und nicht zu reden, sondern zu schweigen. Ganz besonders bezieht Trionfo dies auf denjenigen, an den er die Schlussworte richtet. Denn die Macht seiner Feinde sei besonders gross, der Papst aber unbeständig, und in ihm, dem Kardinal, das Andenken an Bonifaz fast noch allein lebendig.

Nach dem Schluss dürfen wir also annehmen, dass damals, wenigstens zeitweilig, bei einem Teil der italienischen Kardinäle die Absicht geherrscht zu haben scheint, sich vom Papst zu trennen und nach Italien zurückzukehren. Diesem Plane widerspricht Agostino im richtigen Interesse der Gesamtkirche. Er verlangt vielmehr energischen Widerstand gegen die Franzosen und Rückverlegung der Kurie nach Rom.

Als Zeugnis für die erbitterte Stimmung, die damals in Italien in gewissen Kreisen, auch bei so streng papalistisch denkenden Männern wie Trionfo, gegen den französischen Papst und seine Kurie herrschte, ist die kleine Schrift nicht uninteressant. Sie zeigt, wie der nationale Gegensatz auch bei den Kurialisten stärker sein konnte, als das Bewusstsein der gänzlichen Abhängigkeit von dem absoluten Papsttum.

2. Brevis tractatus super facto Templariorum (fol. 28′—30).

Der in der Pariser Handschrift auf den eben besprochenen folgende Traktat hat ebenfalls den Charakter einer Denkschrift zu einem besonderen Zweck. Er gibt eine Antwort auf die

Frage, ob die Verhaftung der Templer durch den französischen König zulässig gewesen. Da die Frage ein allgemeineres politisches Interesse hat und auch von gegnerischer Seite beantwortet worden ist, wollen wir auch den Inhalt dieser kurzen Abhandlung hier mitteilen.

Die Handschrift nennt wiederum keinen Verfasser. Da aber Denifle im Chartularium universitatis Parisiensis II, 127, Note zu no. 664 ein kleines Bruchstück aus einer vatikanischen Handschrift (lat. 939, fol. 47—49), wo Augustinus Triumphus als Verfasser genannt ist, mitgeteilt hat, so erledigt sich m. E. hierdurch diese Frage.

Im Stil zeigt der Traktat grosse Aehnlichkeit mit dem vorigen. Vielleicht ist auch die Entstehungszeit dieselbe. Am 13. Oktober 1307 liess Philipp die Templer in ganz Frankreich verhaften[16]). Am 25. März 1308 gab die theologische Fakultät der Universität Paris dem König ein Gutachten ab, nachdem er sie dazu aufgefordert hatte[17]). Da Trionfo die Aufforderung des Königs kennt, die erst lange post festum erfolgte, so wird auch seine kleine Abhandlung etwa Anfang des Jahres 1308 geschrieben sein.

Aus den Antworten der Fakultät und Trionfos ersieht man, dass der König eine ganze Reihe verschiedener Fragen gestellt hatte: 1. Ob überhaupt ein weltlicher Fürst Ketzer gefangen nehmen und aburteilen dürfe ohne Befragen der Kirche? Es war dabei auf Stellen des A. T. und N. T. hingewiesen worden. 2. Ob vielleicht die Templer als Ritter für Nichtreligiosen und nicht exemt zu halten seien? 3. Ob wegen der bereits erfolgten einzelnen Geständnisse der ganze Orden

---

[16]) Hist. de Fr. III, 2, p. 182.

[17]) Chartul. univ. Paris, II, no. 664, p. 125 ff. aus Archives nationales J. 413, no. 1, besiegelt von 14 Magistern, auch einige aus dem Augustinerorden wie Alexander a St. Elpidio. — In derselben Zeit schrieb Dubois eine Verteidigungsschrift für den König, in Form einer Volkspetition: s. u. u. Notices et extr. des mss. lat. de la Bibl. Nat. XX, 2, p. 180 f.

aufgehoben werden könne? 4. Was mit den nicht Geständigen zu geschehen habe? 5. Was mit den dann noch etwa übrigen 30—40 Templern zu geschehen habe? 6. 7. Wie mit den Gütern des Ordens umgegangen werden solle?

Man sieht: der König sucht sich für alle Fälle die eigene Jurisdiktion zu sichern, und zur Begründung sich auf das autoritative wissenschaftliche Gutachten der Universität zu stützen. Aber die Antwort der theologischen Fakultät war bei aller Zurückhaltung rundweg abschlägig, soweit es sich um die Frage handelte, ob der König in einen Ketzerprozess eingreifen dürfe. Nur in den äussersten Notfällen sei ein unmittelbares Einschreiten der weltlichen Gewalt erlaubt, immer mit dem Vorbehalt, dass sie die Ketzer möglichst bald an das kirchliche Gericht ausliefere. Was die Templer insbesondere betreffe, so schliesse die geistliche Ritterschaft die Mönchsgelübde und damit auch den exemten Gerichtsstand ein. Ferner gehöre alles, was ein crimen betrifft, vor das Kirchengericht. Die bisherigen Geständnisse einzelner genügten allerdings, um gegen den ganzen Orden den Ketzerprozess einzuleiten. Die Güter des Ordens aber sollten ihrem Zwecke erhalten bleiben, nämlich der Hilfeleistung für das heilige Land.

Ganz in demselben Sinne antwortet auch Augustinus Triumphus, der aber nur den allgemeinen Satz behandelt, ob Könige und weltliche Fürsten Ketzer richten, inquirieren und überführte in ihrem Gerichte verurteilen können ohne die Kirche zu fragen. Verschiedene Stellen des A. T. schienen zunächst dafür zu sprechen; andere freilich auch dagegen. Die ganze Frage sei aus Anlass der Verhaftung der Templer durch den französischen König entstanden. Nachträglich habe derselbe Gewissensbisse bekommen.

Augustinus beweist nun, dass kein König, noch sonst ein weltlicher Fürst, Templer oder andere Ketzer kraft eigener Autorität gefangen nehmen oder gar richten dürfe. Die angeführten auctoritates des A. T. werden im entgegengesetzten Sinne interpretiert. Auch die Könige des A. T. seien nur auf

göttliches Gebot und im Auftrag der geistlichen Gewalt gegen Ketzer eingeschritten, z. B. Moses, das Prototyp des Papstes. Dasselbe ergibt sich aus dem N. T.: denn den Aposteln und ihren Nachfolgern wurde das Ketzergericht gegeben. Schliesslich führen auch allgemeine Vernunftgründe zu demselben Schlusse. Nur wenn ein Land sich vor Ketzern nicht mehr retten und die Kirche nicht mehr rasch genug um Hilfe ersucht werden könnte, dann dürfte auch ein weltlicher Fürst provisorisch die Ketzer verhaften, um sie der Kirche auszuliefern. Aber die modernen Fürsten fragen die Gelehrten erst um Rat, ob sie etwas tun dürfen, nachdem sie es schon getan haben!

Die Uebereinstimmung der Universität mit diesem extremen Kurialisten in dieser Frage ist bemerkenswert. Das übermächtige Anwachsen der weltlichen Gewalt trieb jetzt auch die Pariser Theologen auf die Seite der Opposition; der König fand an ihnen nicht mehr das willfährige Werkzeug, das sie im Kampfe gegen Bonifaz VIII. gewesen waren. Er hatte wohl eine andere Antwort erwartet, nachdem eben damals seine Legisten ihm das Recht und die Pflicht der Ketzerverfolgung kraft königlicher Autorität zugesprochen hatten und ihn als Verteidiger des Glaubens, als zweiten Moses feierten [18]). Das Vorgehen des Königs ist ganz entsprechend dem früheren aus Anlass der Appellation an das Konzil gegen Bonifaz. Er sucht sich zu seinen Taten die allgemeine Zustimmung der öffentlichen Meinung und die wissenschaftliche Rechtfertigung und Approbation seitens der Universität zu verschaffen. Damals war ihm beides gelungen; jetzt vermochte er zwar noch durch die Pamphlete seiner Legisten einen Druck auf die öffentliche Meinung auszuüben, aber die theologische Autorität versagte sich ihm und erwiderte seine Ansprüche mit denselben Gründen, die Augustinus Triumphus, der Anhänger Bonifaz' VIII. und Vorkämpfer der päpstlichen Autokratie, dagegen vorbrachte.

---

[18]) Dubois am oben erwähnten Orte, p. 180.

3. De duplici potestate praelatorum et laicorum (fol. 30—32′).

Wenn die beiden vorigen Schriften sich auf das Verhältnis von staatlicher und kirchlicher Gewalt beziehen, so beschäftigt sich der folgende Traktat mit einer Frage der innerkirchlichen Politik, die für das Papsttum nicht minder wichtig war.

Der Stil, die Ueberlieferung und die Erwähnung einer Schrift De potestate praelatorum in den alten Verzeichnissen der Werke des Augustinus Triumphus, erlauben es uns, auch diese kleine Abhandlung ihm zuzuschreiben.

Schwieriger scheint es, die Abfassungszeit zu bestimmen. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass das Schriftchen ungefähr gleichzeitig mit den beiden anderen erwähnten entstanden ist. Das behandelte Problem ist freilich älter und spielt in den meisten Schriften dieser Zeit eine Rolle, z. B. in Aegidius' Traktat De renuntiatione, aber auch bei Johann von Paris[18a]). Besonders wichtig und lebhaft diskutiert wurden derlei Fragen aber auch um die Zeit des Konzils von Vienne: der gallikanische Episkopalismus regte sich damals besonders lebhaft, wie wir bald sehen werden.

Mit bitteren Worten hebt die Abhandlung an: die Wahrheit stürzte auf den Strassen, was klarer als der Tag war, wird jetzt in Zweifel gezogen und um Prälaten- und Fürstengunst die Wahrheit verdreht. Es ist nämlich ganz offenbar und kann nicht verborgen werden, dass alle Gewalt, geistliche und weltliche, von Christus an die Prälaten und weltlichen Fürsten durch Vermittelung des Petrus verteilt worden ist, dessen Person der römische Papst repräsentiert. Daran aber wagen jetzt einige zu zweifeln.

Der Verfasser befolgt „den Rat des Aristoteles", selbst allerhand Zweifel und Einwürfe aufzustellen. Danach lässt

---

[18a]) Hier wäre auch hinzuweisen auf die Gegenschrift Arnalds von Villanova vom Sommer 1301, vgl. Finke S. 149.

sich nun behaupten: 1. Die Gewalt der Prälaten stamme direkt von Gott, ohne Vermittelung des Papstes. Denn die Bischöfe sind sponsi ecclesie, d. h. sie haben die direkte Stellvertretung Christi. 2. Auf dem Apostelkonzil trug Jakobus seine Ansicht unabhängig von Petrus, aus eigener Autorität vor; alle Apostel haben pari consortio Ehre und Gewalt empfangen und wollten Petrus nicht als ihren princeps ansehen. 3. Die kaiserliche Gewalt stammt unmittelbar von Gott, also erst recht die geistliche der Bischöfe.

Hiergegen wendet der Verfasser ein: 1. Der Papst ist das Haupt der Kirche, repräsentiert Christus, alle Kraft (virtus) muss aber vom Haupte aus in die Glieder strömen. 2. Die Bischöfe repräsentieren die Apostel, denen einer, Petrus, vorstand, so wie der Papst den Bischöfen. 3. Was einem einzelnen besonders gegeben worden ist, wie die Schlüsselgewalt dem Petrus, ist den anderen nicht in der gleichen Weise gegeben worden. 4. Die Ordnung der Gewalten erfordert, dass die niederen unter einer einzigen höchsten stehen. 5. Auf Petrus, den Schlüsselträger, und auf den Papst ist die Kirche gegründet; nur durch seine Vermittelung also kann den anderen Prälaten überhaupt eine Gewalt mitgeteilt werden.

Ganz schulgerecht folgt nun die solutio der einander widerstreitenden Argumente, und zwar in drei Punkten. Zuerst handelt es sich darum, die Lehre „gewisser Grosser" richtig zu verstehen, da sie leicht missverstanden wird. Jene unterscheiden in der Gewalt der Prälaten ordo und iurisdictio und sagen, dass die potestas ordinis allen gleichermassen zukomme, von Christus selbst zuerteilt werde. Anders die potestas iurisdictionis: hier sei die acceptio von der executio zu unterscheiden. Hinsichtlich der acceptio, der Herkunft, stamme auch die Jurisdiktionsgewalt aller Bischöfe gleicherweise von Christus her. Aber die executio sei nicht bei allen gleich; denn nur Petrus habe diese Gewalt über die ganze Erde erhalten, die Apostel aber nur für gewisse lokale Bezirke, Diözesen. Der Papst habe daher das Recht, die Jurisdiktions-

gewalt der anderen Prälaten abzugrenzen; er könne bindende Gesetze für den ganzen Erdkreis erlassen, die anderen Prälaten aber nur für ihre Diözesen.

Aber Augustinus Triumphus meint, diese Distinktionen könnten leicht missverstanden werden. Er untersucht deshalb selbst die Begriffe potestas ordinis und potestas iurisdictionis genauer. Er kommt zu dem Resultate, dass die eine Gewalt auch ohne die andere, oder in minderem Grade als die andere einem Geistlichen zustehen könne; dass die Prärogative Petri allerdings nur in der iurisdictio liege, im ordo also alle Bischöfe und der Papst gleich seien, aber dass doch beide Gewalten, ordo und iurisdictio, nur durch die Vermittelung des Papstes auf die Bischöfe übertragen werden könnten, und der Papst sie auch wieder nehmen könne, wie er wolle. Aus Natur, Moral, göttlichem Wort und der Metaphysik werden Gründe herbeigeholt um zu beweisen, dass alle weltliche und geistliche Macht im Papste ruhe. Der Papst leitet die Könige und Fürsten, approbiert ihre Gesetze und vollzieht alle ihre Handlungen in wirksamerer und vorzüglicherer Weise. Deshalb verdient er, König und Priester zu heissen[19]). Die Exekutivgewalt geniessen die Fürsten als Werkzeuge und Organe des Papstes. Alle Inhaber weltlicher wie geistlicher Gewalt können also auch vom Papste ihrer Gewalt entkleidet werden. Nur de facto, nicht de iure können sie sich von dieser päpstlichen Oberhoheit frei machen. Wer aber anders spricht, der redet zu Gunsten der weltlichen Fürsten, aber wider die Wahrheit! —

Es sind die alten Sätze des päpstlichen Absolutismus, die wir bereits in allen vorher besprochenen Schriften fanden. Aber anders als dort sind sie hier nicht in erster Linie gegen die weltlichen Fürsten gerichtet, sondern gegen die Bischöfe. Man erkennt in der Schrift gefährliche, gegen das Wesen des

---

[19]) Es scheint, dass auf diesen Passus die Traktate des Aegidius und Jakob von Viterbo eingewirkt haben.

päpstlichen Primats innerhalb der Kirche gerichtete Lehren wieder, denen wir noch weiterhin begegnen werden, und die ihren Ursprung nicht der weltlichen Opposition, sondern einer innerkirchlichen Reaktion des Episkopats gegen die päpstliche Autokratie verdanken.

4. De potestate collegii mortuo papa (fol. 32′).

Eng mit der vorigen hängt eine ganz kurze Aufzeichnung zusammen, die in der Handschrift fol. 32′ darauf folgt. Da darin der Verfasser sich selbst auf Ausführungen des voranstehenden Traktats beruft, so hätten wir in ihm Augustinus Triumphus zu vermuten, auch wenn nicht ausdrücklich der Aufsatz im Verzeichnis seiner Schriften genannt würde[20]).

Die kirchenrechtliche Frage, um die es sich hier handelt, wurde im Anschluss an die Interpretation von c. 65, C. 12, q. 2; c. 33, C. 24, q. 1 und anderer Stellen von den Kanonisten des 13. Jahrhunderts oft behandelt. Eine Einigkeit über die Befugnisse des Kardinalkollegs sede vacante herrschte nicht[21]). Während die älteren Glossatoren annahmen, dass die Kardinäle ganz an die Stelle des Papstes träten, schränkte der Cardinalis Hostiensis ihre Rechte ein, gestand ihnen aber z. B. das Exkommunikationsrecht zu. Auch Aegidius kommt an einer Stelle seiner Schrift De renuntiatione papae (c. 10, Roccaberti II, p. 26—27, vgl. c. 24, p. 59) darauf zu sprechen. Wir erfahren durch ihn, dass drei Meinungen über die Fortdauer der päpstlichen Gewalt bestanden. Die einen meinten, sie bleibe in der römischen Kirche, andere sie bleibe im Kolleg der Kardinäle, wieder andere sie bleibe in der allgemeinen Kirche. Aegidius entscheidet sich nicht, sondern beweist nur,

---

[20]) Vgl. auch Finke a. a. O. S. 81 f. der n. 3 auf wörtliche Anklänge an Augustinus Tr., De pot. eccl. q. III, 8 u. 9 hinweist.

[21]) S. darüber Sägmüller, J. B., Die Tätigkeit und Stellung der Kardinäle bis Papst Bonifaz VIII., Freiburg i. B. 1896, p. 114—117, 227 f.

dass der Inhalt dieser Gewalt nach des Papstes Tode lediglich jurisdiktionell sei, nicht den ordo betreffe.

Agostino lehnt sich deutlich an diese Ausführungen an. Er bemerkt, es seien Zweifel laut geworden, ob nach dem Tode des Papstes die päpstliche Gewalt im Kardinalskolleg derart fortdauere, dass dieses dieselben Handlungen vollziehen könne wie bei Lebzeiten des Papstes oder gar wie der Papst selbst.

Unter Berufung auf die in der vorigen Schrift vorgenommene Untersuchung über die potestas ordinis und potestas iurisdictionis erklärt er, dass jene zwar überall mit dem Tode ihres Inhabers, sei er Priester, Bischof oder Papst, erlösche, weil sie immer an eine Einzelperson gebunden sei; dagegen könne die potestas iurisdictionis eines Bischofs oder des Papstes auch in einem anderen als dem jeweiligen Inhaber fortbestehen: 1. infolge ausdrücklicher Uebertragung; 2. durch Zession an einen anderen, wie z. B. Cölestin V. tat; 3. durch den Tod des Inhabers. In letzterem Falle bleibe die Jurisdiktionsgewalt des Papstes im Kardinalskolleg, beim Fehlen eines solchen aber in der ecclesia.

Die Gewalt, die das Kardinalskolleg damit erhält, sei aber anders als die, die eventuell in der ecclesia, d. h. in den Erzbischöfen, Bischöfen und Gläubigen, bleibt. Das Kollegium kann z. B. Rebellen der Kirche exkommunizieren; kann auch einen Papst „hervorbringen“; aber es darf keine Bestimmungen, Dekrete, Mandate eines Papstes aufheben, besonders dann nicht, wenn sie sich auf das Kardinalat beziehen. Denn das Kollegium darf nicht gegen die intentio des päpstlichen legislator handeln. Es darf auch keine Kardinalbischöfe und Erzbischöfe kreieren, noch Kirchenbenefizien vergeben. Denn dies alles sind persönliche Reservatrechte des Papstes. —

Es ist immerhin beachtenswert, dass eine solche Bekämpfung weitergehender Ansprüche des Kardinalkollegiums in der Sedisvakanz noch geschrieben werden konnte, nachdem

bereits Gregor X. gesetzlich diese Rechte geordnet[22]) und Cölestin V. seine Bestimmung erneuert hatte[23]). Aber dass die Kardinäle sich nicht daran gekehrt haben mögen, kann man daraus schliessen, dass Klemens V. auf dem Konzil von Vienne noch einen Zusatz zu der Bestimmung Gregors X. machte und ausdrücklich den Kardinälen alle Jurisdiktion sede vacante untersagte, ausser der von Gregor X. zugestandenen, d. h. der Verwaltung des Kirchenstaates[24]). Die langen Sedisvakanzen nach Benedikts XI. und Klemens' V. Tode machten solche Bestimmungen gewiss illusorisch.

---

[22]) c. 3 in VI^{to} (I, 6).

[23]) Potthast reg. n. 23980.

[24]) c. 2 in Clem. (I, 3). Ist vielleicht die vorliegende Schrift damals entstanden? oder nach Benedikts XI. Tode?

II.

Die oligarchische Opposition im Kardinalskolleg.

I. Auch in den früheren kirchenpolitischen Kämpfen zwischen dem Papsttum und der Staatsgewalt hatte es nie an einer Opposition gegen den Papst innerhalb des Kardinalskollegs gefehlt, die ihren Anschauungen vom Verhältnis des Papsttums zu den Kardinälen literarisch Ausdruck gab[1]). Es ist bekannt, dass bereits die von Gregor VII. abgefallenen Kardinäle behaupteten, die eigentliche souveräne Gewalt ruhe nicht im Papst, sondern im Kardinalskolleg; die Kardinäle seien die ecclesia romana, der Papst nur der Vollstrecker ihres Willens; ohne ihre Unterschrift sei ein päpstliches Urteil ungültig; sie allein seien berechtigt, den Papst abzusetzen[2]).

Gegen Paschalis II. erhob sich eine heftige Opposition unter den Kardinälen, wenn diese auch nicht zu so kühnen Schlussfolgerungen fortschritten wie ihre Vorgänger.

Widerstand gegen die Politik des Papstes leistete ferner ein Teil der Kardinäle in den Kämpfen Friedrichs I. und Friedrichs II. mit der Kurie. Friedrich II. war es, der den oligarchischen Aspirationen der Kardinäle entgegenkam: er bezeichnete sie als Nachfolger der Apostel, als die eigentliche Regierungsbehörde der Kirche, deren Beauftragter der Papst

[1]) Vgl. Sägmüller l. c. 234 ff. — Dazu Wenck in Gött. Gel. Anz. 1900, 1, no. 2, p. 139—175 und Sägmüller in Theolog. Quartalschr. 1898 (t. 80), p. 596 ff. und 1900 (t. 83), p. 45 ff.

[2]) M. G. Libelli de lite II, 404, 418, 419.

ist; sie seien gleichberechtigt mit dem Papste, der an ihren Rat gebunden sei [3]).

Die Opposition der Colonna gegen Bonifaz VIII. war also keineswegs etwas so Unerhörtes, wie es scheinen möchte, und auch die politischen Theorien über die Stellung der Kardinäle, die sie aufstellten, hatten ihr Vorbild in jenen älteren Behauptungen. Nur durch den Gegensatz zu den seitdem immer extremer ausgestalteten Lehren von der päpstlichen Autokratie gewinnen sie an Schärfe.

Wenn der Widerstand im Kardinalskolleg unter Bonifaz VIII. repräsentiert wird durch die Erhebung der Colonna [4]), so ist doch nicht zu übersehen, dass auch andere Kardinäle mit ihnen in geheimem Einverständnisse waren und gegen den Papst mit Frankreich konspirierten.

Unsere Nachrichten hierüber sind allerdings nur unzureichend und stammen aus späten, parteiisch gefärbten Berichten.

Wir besitzen ein Bruchstück des Protokolls über das Verhör, das Klemens V. im April 1311 mit 8 Kardinälen und anderen Personen anstellen liess [5]). Es handelte sich um die Feststellung des bonus zelus König Philipps in seinem Vorgehen gegen Bonifaz VIII. Die Zeugen gaben sämtlich ihre Aussagen unter ihrem Eide ab. Trotzdem wird man sie mit grosser Vorsicht aufnehmen müssen. Bonifaz war tot und das französische Gold hatte auch unter den Kardinälen seine Wirkung nicht verfehlt. Immerhin darf man ihre Aussagen auch nicht ganz und gar verwerfen, zumal wenn darin Tatsachen

---

[3]) Sägmüller 213 f., 237.

[4]) Denifle im Arch. f. Lit.- u. Kirchengesch. des MA. t. 5 (1889), p. 493—529. — Jetzt vor allem Finke a. a. O. S. 7—145.

[5]) Schlechter Druck von Höfler in Abhandlungen d. k. bayer. Akad. d. Wiss. hist. Kl. Bd. 3 (1841), p. 45–84 nach Kopie; nach dem Or. im Vatic. Arch. C. fasc. 47 bei Denifle p. 497—500 die Aussage des Kardinals Petrus Colonna. — Vgl. auch Finke S. 228, n. 1, 236, 243 f.

erwähnt werden, die eigens zu erfinden oder zu entstellen kein besonderer Grund vorlag. Die Uebereinstimmung zwischen den einzelnen Aussagen im ganzen, bei aller Verschiedenheit im Einzelnen, lässt m. E. doch das Eine mit Sicherheit erkennen, dass geheime Verbindungen zwischen gewissen unzufriedenen Kardinälen und dem französischen Hofe seit dem Regierungsantritt Bonifaz' VIII. und bis zu seinem Ende bestanden.

Namentlich der Name eines Kardinals kehrt dabei beständig wieder: der des Franzosen Johannes Monachi (Jean Le Moine). Der frühere Beichtvater Philipps, spätere Kardinal Nikolaus, erzählt von Briefen gewisser Kardinäle an den König aus der Zeit um 1300, ohne Namen anführen zu können: nur einmal habe der König, soweit er sich erinnere, Johannes Monachi genannt [6]). Der Kardinal Napoleon Orsini nennt die beiden Kardinallegaten Simon von Präneste und Berard von Albano, beide Franzosen, die der Papst 1295 nach Frankreich schickte, als die ersten, die den König zum Einschreiten gegen den Papst aufgefordert hätten; später habe dasselbe Johannes Monachi getan. Er selbst, Orsini, habe die Sache mit Karl von Valois (1301) in Rom besprochen und an den König geschrieben [7]). Der vielgewandte, politische Agent Philipps, Petrus, Abt von St. Medardus in Soissons, bestätigt diese Angaben und fügt weitere hinzu über seine eigenen Unterhandlungen an der Kurie; er nennt auch noch drei andere Kardinäle [8]). Den Johannes Monachi nennt auch der Kardinal Berenger von Tuskulum, früher Bischof von Béziers [9]); und von einer geheimen Korrespondenz zwischen einem Teil der Kardinäle und dem König wissen alle anderen Zeugen zu berichten. Besonders eingehende Angaben macht dar-

---

[6]) Höfler p. 47—49.
[7]) a. O. p. 50—52.
[8]) p. 68—72.
[9]) p. 74—76.

über der vertraute Staatsmann Philipps, Enguerrand von Marigny [10]).

Alle diese Angaben lassen m. E. mit Sicherheit erkennen, dass nicht die Colonna allein, wenn auch sie allein offen, in Opposition zu Bonifaz VIII. standen. Die geheimen Verbündeten der Colonna bildeten allerdings wohl nicht die Mehrheit im Kollegium und wagten sich deshalb nicht offen hervor, zumal das Geschick der Colonna, die von Frankreich im Stich gelassen worden waren, sie abschrecken mochte.

Unglaubwürdig sind in den obigen Aussagen nur die Motive, die die Kardinäle zum Anschluss an Frankreich bewogen haben sollen, wofern man unter der Häresie des Papstes, die sie empört hat, nicht den Abfall von den politischen Traditionen hinsichtlich der Beteiligung der Kardinäle an der Regierung verstehen will.

Die Unzufriedenheit im Kolleg war schon durch Cölestin V. aufs heftigste erregt worden durch dessen willkürliche Kardinalsernennungen, zu denen Karl von Neapel den schwachen Papst veranlasst hatte [11]). Aber eben wegen seiner Schwäche bekamen die Kardinäle bald das Heft wieder in die Hand und erzwangen den Rücktritt des Papstes. Anders gestaltete sich die Lage unter Bonifaz VIII., der durch seine Selbstherrlichkeit und sein schroffes Temperament sich überall Feinde erwarb. Das Missfallen der Kardinäle musste schon die Erneuerung der Wahlkonstitution Gregors X. erregen [12]), aber der Papst beschränkte überhaupt die politische Mitwirkung der Kardinäle in jeder Hinsicht und befragte sie nur zum Schein. Hierüber sind nicht nur die Gegner Bonifaz' einig, die Regierungshandlungen des Papstes selbst bezeugen es, und selbst sein Nachfolger Benedikt XI., der als Kardinal so treu in Anagni Bonifaz zur Seite geblieben war, erkannte es

[10]) Höfler, p. 82 f.

[11]) Vgl. Drumann, Bonifaz VIII., 1, p. 10 f.; 2, 240. — Rocquain II, 262 f.

[12]) Drumann 2, p. 238 ff. — Sägmüller p. 247.

an [13]). Eine ganz unerwartete und höchst wertvolle Bereicherung unserer Kenntnis über das Verhalten des Papstes gegenüber dem heiligen Kolleg und die Stimmung der Kardinäle gegen den Papst haben wir soeben erst durch die aragonesischen Gesandtenberichte aus dem Jahre 1302 erhalten, die H. Finke veröffentlicht hat. Sie bestätigen i. G. durchaus die Nachrichten von der despotischen Willkür des Papstes und lassen den unversöhnlichen Hass wenigstens eines Teils der Kardinäle erkennen, der den Tod des Papstes herbeiwünscht und die Wiederherstellung des Totgesagten mit Verwünschungen begrüsst [13a]).

Wenn die Ankläger des Papstes später erklären, Bonifaz habe das Kardinalat zum Nichts herabgewürdigt, die Kardinäle verfolgt wie Cäsar die Senatoren, und gewünscht, dass es überhaupt keine Kardinäle gebe, und wenn sie dann mancherlei Beispiele seines Hochmuts (wieder erscheint dabei Johannes Monachi) anzuführen wissen [14]), so hat der Hass das Tatsächliche vergrössert und dem Bild die Farbe verliehen, aber man wird nicht alles als erfunden ansehen. Es klingt denn doch wenig überzeugend, wenn der Kardinal von Porto im Sommer 1302 den französischen Gesandten gegenüber die ungetrübte Einigkeit, die zwischen Papst und Kardinälen herrsche, so ostentativ hervorhebt [15]). Der Boden war bereitet: nach Bonifaz' Tode fielen Philipp fast alle Kardinäle zu [16]).

II. Jean Le Moine darf mit Recht als einer der Führer jener geheimen Opposition angesehen werden, die neben der

---

[13]) Reg. Benedicti XI. n. 1147, Potth. 25342. — Vgl. Sägmüller p. 247, n. 2.

[13a]) Finke a. a. O., Quellen no. 9—11, S. XXVI—LVIII., vgl. bes. S. XXVII f.; XXIX; XXXI; XXXIV f.; XXXIX; L; LI; LIII.

[14]) Dupuy, Preuves, p. 337—339.

[15]) Dupuy p. 74 f.

[16]) Dupuy p. 111; 219—224; 231 f.

offenen Empörung der Colonna nebenher lief[17]). Nicht nur seine Brüder im Kollegium, sondern er selbst hat es unter seinem Eide bezeugt, dass er Bonifaz VIII. bei König Philipp denunziert habe[18]). Geboren in Crécy hatte er wahrscheinlich in Paris studiert, war seit anfang der 80er Jahre an der Kurie als Prokurator, später als päpstlicher Kaplan und Vizekanzler der römischen Kirche tätig und wurde 1294 durch Cölestin V. zum Kardinal erhoben. 24. November 1302 hatte ihn der Papst, offenbar noch ohne Ahnung seiner verräterischen Haltung nach Paris geschickt, um die Bulle Unam Sanctam und das päpstliche Ultimatum zu überreichen. Einen Namen hatte er sich als Kanonist gemacht durch seinen Apparatus ad librum Sextum, den er im Februar 1301 der Pariser Universität übersandte[19]). Ausserdem kennen wir noch einige Glossen zu Dekretalen Bonifaz' VIII., Benedikts XI. und Klemens' V., insbesondere eine noch zu Bonifaz' Lebzeiten entstandene Erläuterung der Bulle Unam Sanctam[20]), in der er den Traktat des Aegidius bereits benutzt.

Auf Grund dieser Schriften hat man Johannes Monachi geradezu als „den hitzigsten Verfechter des Rechts der Kardinäle auf eine volle Mitregierung der Kirche" bezeichnet, wohl mit starker Uebertreibung. Richtiger ist wohl, dass er nur die von Bonifaz VIII. oft missachteten, althergebrachten Rechte der Kardinäle verteidigt, und zu beachten ist auch, dass diese Verteidigung sich erst in späteren, nach Bonifaz' Tod entstandenen Glossen findet, während der Kardinal in seiner Erläu-

---

[17]) Vgl. jetzt besonders H. Finke, S. 126 ff., und den Artikel Hist. litt. 27, 201 ff. — Schulte, G. d. Quell. u. Lit. II, 191 ff. — Funke Papst Benedikt XI., S. 114 ff.

[18]) Höfler p. 52—54. Die Vermittlung übernahm danach ein Bischof Petrus de Monacho quondam episcopus Ancissanus, der familiarissimus des Königs, gemeint ist offenbar Petrus de Mornay episcopus Antissiodor. (Auxerre), 1296—1306!

[19]) Chartul. univ. Paris. II, p. 90 f., no. 617.

[20]) Hist. litt. 27, p. 220 f. und jetzt Finke a. O. p. 129 ff.

terung des Liber Sextus geradezu als Anwalt der päpstlichen plenitudo potestatis erscheint[21]).

Er fordert allerdings auch im Kommentar zum Liber Sextus als ein gutes Recht der Kardinäle, vom Papst um Rat und Zustimmung befragt zu werden bei allen Uebertragungen höherer geistlicher Würden, Bistümer und Abteien; weil unter Cölestin V. ihre Zustimmung nicht eingeholt worden sei, habe Bonifaz VIII. dessen Verfügungen kassieren müssen, ebenso aber auch Benedikt XI. z. B. die Erlasse Bonifaz' für die Mark, weil sie absque consilio fratrum erlassen worden seien. Alle derartigen päpstlichen Verfügungen sind also ungültig ohne die Mitwirkung der Kardinäle. Die ganze päpstliche plenitudo potestatis bleibt sede vacante im Kardinalskolleg[22]).

Das Verhältnis zwischen Papst und Kardinälen ist nach Johannes Monachi ganz analog dem zwischen Bischof und Domkapitel. Beide zusammen bilden ja nach der kanonistischen Theorie erst das corpus ecclesiae. So bilden Papst und Kardinäle zusammen die ecclesia Romana, der Papst ist das Haupt, die Kardinäle sind die Glieder dieser Korporation. Sie müssen also zusammenwirken. Die Kardinäle sind die wahren patricii scripti in diademate principis, als seine Assistenten im Konsistorium ein Teil des corpus principis. So wenig ein Bischof die administratio seines Kapitels aufheben kann, ebensowenig kann der Papst die der Kardinäle aufheben[23]).

Diese schöne, konstitutionelle Theorie hat nun freilich derselbe Johannes Monachi an einer anderen Stelle geradezu widerrufen, indem er erklärt, dass er in jenem Falle zu einseitig das Interesse der Kardinäle im Auge gehabt habe[24]). Er erkennt demgemäss die volle plenitudo potestatis des Papstes an. Der Papst kann kraft derselben allein, ohne ein Konzil

---

[21]) Sägmüller p. 222, 244; vgl. aber Finke S. 135 ff., auf dessen Darstellung ich mich stütze.

[22]) Sägmüller p. 222 f. — Finke S. 82, 136.

[23]) Sägmüller p. 225, 226, 227. — Finke 136 f.

[24]) Sägmüller p. 244. Zum Folgenden: Finke S. 138, 178 ff.

oder sonst jemanden zu fragen, entscheiden. Er hat die allgemeine Jurisdiktion nicht nur ratione-peccati, sondern auch ad pacis reformationem. Er kann also Könige und Kaiser absetzen, nicht nur propter crimen, sondern auch propter utilitatem und kann ihnen Koadjutoren und Koadministratoren geben. Er ist Norm und Regel aller Menschen, alle Katholiken sind ihm schlechthin unterworfen, und alle Nationen des Erdkreises werden ihm einst gehorchen. In der Glosse zur Bulle Unam Sanctam schliesst der Kardinal sich ebenfalls allen päpstlichen Ausführungen unbedingt an, ja er sucht sie, wie z. B. die Schwerterlehre, noch zu verschärfen.

Auffällig einschränkend lauten dagegen seine Ansichten über die päpstliche Gewalt in der wohl erst Ende 1303 abgefassten Glosse zu Rem non novam[24a]). Das hier von Bonifaz VIII. behauptete Recht, ohne besondere Ladung gegen jedermann vorgehen zu können, weist er zurück. Denn der Papst steht nicht über dem Recht und selbst nicht unbedingt über dem Gesetz. Nur von gewissen Bestimmungen des geschriebenen Rechts kann er dispensieren, aber cum ratione.

Die Untergebenen des Papstes sind nicht Sklaven, sie stehen zu ihm, wie die Freien zu ihrem Fürsten. Die päpstliche Herrschaft soll keine Despotie sein, ja der Papst ist nicht der Herr, sondern nur minister und dispensator des Höchsten.

Eine noch schlimmere Charakterlosigkeit als dieses Schwanken in seinen kirchenpolitischen Ansichten würde eine zweite Glosse zur Bulle Unam Sanctam beweisen, die bisher ihm zugeschrieben worden ist[25]), und die im Gegensatz zu der wie erwähnt streng den Standpunkt des Papstes und des Aegidius Colonna vertretenden ersten durchaus die Anschau-

---

[24a]) Finke S. 139.

[25]) Hist. litt. 27, 221 f. Die zweite, unechte Glosse jetzt gedruckt bei Finke S. C—CXVI. Wir werden auf diese Glosse später zurückkommen.

ungen der Parteigänger Philipps des Schönen wiedergibt. Indessen hat jetzt doch die Untersuchung Finkes [25a]) m. E. mit Gewissheit ergeben, dass man in diesem Falle dem Kardinal unrecht getan hat, dass die zweite, antikurialistische Glosse unmöglich von ihm herrühren kann, sondern eher als Entgegnung auf seine echte Glosse betrachtet werden muss. Ist also Johannes Monachi von der Anklage dieser groben literarischen Unwahrhaftigkeit freizusprechen, so bleibt doch der Vorwurf bestehen, dass er in seinen kanonistischen Arbeiten oft seine kirchenpolitischen Ansichten den äusseren Umständen anpasste und zu derselben Zeit, da er literarisch den Papst mit Lobreden überhäufte, in geheimen verräterischen Unterhandlungen gegen denselben stand [25b]).

III. Mehr Charakter, einen konsequenten offenen Widerstand gegen das absolute Papsttum, und wohl auch weniger direktes Entgegenkommen gegen die legistischen Theorien zeigt die Partei der Colonna.

Literarischen Ausdruck gaben sie ihren Anschauungen zuerst in den drei Denkschriften des Jahres 1297 [26]). Charakteristisch für diese Partei ist von vornherein ihre Verbindung mit den Spiritualen und mit der Pariser Universität. Aus diesen Kreisen stammen ohne Zweifel die 12 Artikel gegen die Abdankung Cölestins, die in der ersten Denkschrift „nach den Aeusserungen vieler und sehr autoritativer Männer“ aufgeführt werden, und die dann Aegidius und andere immer aufs neue widerlegt haben.

Ausser diesen drei Aufrufen zur Versammlung eines allgemeinen Konzils kommen noch in Betracht die von den beiden Kardinälen im Jahre 1304 dem Könige übergebenen „Artikel“ [27]), in denen sie ihn bitten, ihre Restitution bei Bene-

[25a]) Finke a. a. O., S. 177—186.
[25b]) Vgl. Finke S. 142.
[26]) Bei Denifle, Arch. f. Lit.- u. Kirchengesch. d. M.A. V, p. 509 ff.
[27]) Dupuy, pr., p. 225—227.

dikt XI. zu erwirken. Der colonnesischen Partei gehören ferner ohne Zweifel an die Rationes, ex quibus probatur quod Bonifacius legitime ingredi non potuit Celestino vivente, eine während der Verhandlungen des Prozesses gegen das Andenken Bonifaz' VIII. vor Klemens V. im Herbste 1310 überreichte, umfängliche Streitschrift[28]).

Für den Standpunkt der Colonna gegenüber dem Papsttum ist es wichtig im Auge zu behalten, dass sie bei ihrem Widerstande gegen Bonifaz von der Fiktion ausgehen, es gebe überhaupt keinen rechtmässigen Papst, denn Bonifaz sei ein Intrusus. Ihr Angriff richtet sich also nicht gegen den Papst als solchen, sie appellieren nicht vom Papste an das Konzil als die höhere richterliche Instanz, sondern sie erklären nur die Tatsache und zeigen sie zunächst den Kardinälen an, dass auf Grund des wissenschaftlichen Gutachtens gewisser Autoritäten die Erhebung Bonifaz' rechtsungültig gewesen sei und verlangen darüber eine Untersuchung durch das allgemeine Konzil[29]). Eine oberrichterliche Stellung des Konzils über dem Papste soll damit aber noch keineswegs ausgesprochen werden; es hat nur die Berechtigung oder Nichtberechtigung des Prätendenten auszusprechen, nicht über einen anerkannten Papst zu richten. Die Colonna appellieren denn auch in ihren Denkschriften gleichzeitig an das Konzil, die sedes apostolica und den künftigen Papst.

Dass die Colonna und ihre Anhänger weit davon entfernt waren, dem Konzil eine Superiorität über dem Papste ein-

---

[28]) Dupuy p. 448—465. Ich glaube diese Schrift hier ohne Bedenken verwerten zu können, wenn auch der Verfasser nicht feststeht. Nogaret, an den Finke S. 57 ff. denkt, kommt m. E. aus stilistischen und inhaltlichen Gründen nicht in Betracht. Der Verf. scheint mir ein juristisch geschulter Theolog zu sein. — Vielleicht stammt auch die ausführliche Anklage gegen Bonifaz VIII. von den Colonna her: Notabilia quaedam et rationes iuris et articuli in facto Bonifacii, eb. p. 324—346, wo Punkt 20 ausführlich über die Misshandlung der Kardinäle durch den Papst handelt.

[29]) Denifle a. O. p. 510, 512, 513, 518.

zuräumen, ersieht man deutlich genug aus ihren Anschauungen über das Wesen des Primats und seine Unzerstörbarkeit[30]).

Die missio, die Einsetzung des Papstes stammt allein von Gott, ist göttlichen, nicht menschlichen Rechts. Auch wenn aller Klerus und alles Volk sich in einer Versammlung vereinigte, so bleibt ihnen doch die Pflicht zu gehorchen, sie erhalten keine Autorität zu befehlen, d. h. also kein Konzil steht über dem Papste (Dupuy p. 451, 453).

Die Notwendigkeit des päpstlichen Primats ergibt sich aus der Forderung eines einzigen, monarchischen Regiments in der Welt überhaupt. Der Verfasser findet dieses Einheitsprinzip wieder in der Unterordnung der potestas cogitiva unter die potestas regitiva; jene denkt an das besondere Wohl des einzelnen, diese sorgt für das bonum commune der Gesamtheit. Da nun die ganze Kirche ein Körper ist, so muss auch notwendig eine potestas regitiva des ganzen Körpers vorhanden sein, diese ist eben die päpstliche Gewalt, der Papst ist der origo unitatis nach Cyprian (p. 455)[31]).

Ist das Papsttum notwendig zur Erhaltung der Einheit der Kirche, so muss auch die päpstliche Gewalt selbst unteilbar sein. Es wird der Versuch gemacht, diese Gewalt als eine neue Art des ordo zu betrachten, nicht als blosse jurisdiktionelle Gewalt, wie z. B. Aegidius gelehrt, sondern als eine untrennbare Vereinigung sakramentaler und jurisdiktioneller Gewalt, als eine höhere Einheit von ordo und iurisdictio als in der bischöflichen Gewalt vorhanden sei. Es wird demnach dieser päpstlichen Gewalt auch ein besonderer character indelebilis zugeschrieben. Sie haftet also ebenso und noch unzerstörbarer an ihrem Inhaber als die priesterliche und bischöfliche Gewalt. Denn wenn im Episkopat noch ordo und iurisdictio unterschieden werden könnten, nicht immer beide zugleich vorhanden seien, so sind sie im Papste für immer

[30]) Nach der Denkschrift Dupuy p. 448 ff.

[31]) Vgl. die Stelle bei Mirbt, Quellen zur Gesch. des Papsttums[2], p. 22 und c. 18. C. 24. q. 1.

vereint; die Jurisdiktion kann ihm also ebensowenig genommen werden als der ordo. Auf diese Unteilbarkeit also, und nicht bloss auf die Jurisdiktionsgewalt, gründet sich die päpstliche plenitudo potestatis (p. 452, 455).

Uebrigens kann auch den niederen Prälaten, die doch ihr Amt von Menschen und für eine begrenzte Anzahl von Menschen haben, die Schlüsselgewalt nicht eigentlich genommen werden; sondern nur ihre Ausübung kann verhindert werden durch die subtractio propriae materiae (p. 453). Denn alle cura gregis dominici geht vom Papst aus. Er überträgt sie auf die Patriarchen, Primaten und Metropoliten und durch diese auf die Bischöfe, durch letztere endlich auf die Kuraten. Er kann auch die cura wieder nehmen durch Degradation, Deposition oder Renunziation; aber im character oder der ampliatio characteris wird dadurch keine Veränderung herbeigeführt: der Priester bleibt Priester, der Bischof bleibt Bischof und der Papst bleibt Papst bis an sein Lebensende. Diese subditorum subtractio aber kann wohl der Papst gegenüber den Bischöfen vornehmen, niemals aber ein Mensch gegenüber dem Papste, der von niemandem gerichtet werden kann (p. 453).

Es ist Wahnsinn und ein Verbrechen gegen eine göttliche Einrichtung zu behaupten, dem Papst könne mit seiner ausdrücklichen, freiwilligen Zustimmung entweder durch das Kardinalskolleg allein oder auch durch alle Menschen zusammen oder durch das Generalkonzil oder gar durch den versammelten Klerus der Kirche die Ausübung seiner Gewalt genommen werden, die ihm Gott übergab (p. 456).

Die geistliche Ehe des Papstes mit der Kirche ist unlösbar, sie ist ein promissionis contractus mit Gott, der nach göttlichem, wie nach natürlichem Rechte nicht aufgehoben werden kann (p. 454 f.).

Auch ist es ausdrücklich verboten worden vom Konzil von Kalchedon und auf dem 6. und 8. Konzil von Konstantinopel. Wer soll denn die Abdankung und Zession des römi-

schen Papstes annehmen? Wer soll gegen ihn in dieser Sache ein Erkenntnis fällen? Wer hat Autorität über den summus hierarcha? Niemand auf Erden hat eine Jurisdiktionsgewalt über den Papst, noch kann er sie von irgend einem erhalten, auch nicht vom Papste selbst. Gott selbst könnte nicht bewirken, dass es zwei Päpste, zwei Vikare Gottes gebe (p. 456, 457).

Ueberhaupt ist es nicht möglich einer öffentlich rechtlichen Einrichtung aufzusagen; man kann ein ius publicum nicht kündigen. Die res sacrae und das Priestertum sind aber iuris publici oder gar noch höheren Rechts: denn jeder principatus, also auch das Papsttum, ist ein bonum commune. Es ist also unkündbar, niemand kann darauf Verzicht leisten (p. 459).

Ferner ist mit dem päpstlichen Stande eine professio, ein votum verbunden, das im Liber diurnus steht, wonach der Papst gelobt, die Kirche zu leiten nach den Dekreten und Kanones der heiligen Konzilien und Väter mit dem Rate der Kardinäle, solange er lebe. Wenn diese professio auch von den jetzigen Päpsten nicht mehr mündlich und wörtlich geleistet wird, so steht ihr Inhalt doch aufrecht[32]): Der päpstliche Stand als solcher ist an dieses Gelübde jederzeit gebunden, und es erlischt, wie andere kirchliche Gelübde, erst mit dem Tode des Papstes (p. 459).

---

[32]) p. 459: annexa est statui papatus professio et votum sicut apparet ex tenore professionis Romani Pontificis, quae habetur in libro Diurno, cuius etiam professionis pars habetur in canone. — Et si dicatur quod ita profitebantur antiquitus Romani pontifices, sed hodie non profitentur de facto verbaliter, responsio manifestissime patet, quia recipientes nunc papatum tacite vovent et profitentur haec omnia: nam statui professio annexa est. — Ueber die an diese Stelle anknüpfende interessante Kontroverse über die sogenannte professio fidei Bonifaz VIII., vgl. Röm. Quartalschr. 1896 u. 1900, S. 131 ff., dazu Finke a. O. S. 54 ff. Dass die Fälschung in die Zeit des Prozesses gegen Bonifaz zurückgeht, scheint mir sicher; weniger wahrscheinlich ist mir, dass Nogaret selbst der Fälscher gewesen sei; sollte nicht eher an die Kreise der Colonna zu denken sein, die doch ein viel unmittelbareres Interesse daran hatten?

Auch als Nachfolger im sacerdotium Christi ist der Papst lebenslänglich an das Papsttum gebunden. Immer neue Argumente werden für diesen Satz aus dem A. und N. T. aus Kirchenvätern und Konzilsbeschlüssen herbeigeschafft (p. 460 f.).

Der Einwurf, dass ja Cölestin V. eine Konstitution über die Abdankung erlassen habe, wird zurückgewiesen. Denn diese Konstitution sei ungültig. Nur den Erlassen der römischen Päpste sei Gehorsam zu leisten, die den evangelischen, prophetischen, göttlichen Vorschriften nicht zuwider, nicht wider göttliches und natürliches Recht und nicht wider die Wahrheit seien. Gegen diese Autoritäten vermag der Papst nichts zu bestimmen (p. 461).

Ebensowenig könnten die angeführten geschichtlichen Beispiele etwas für die Rechtmässigkeit der Abdankung eines Papstes beweisen, da sie im besten Falle nur lehren, was de facto geschehen sei, nicht was de iure geschehen solle. Uebrigens sei der Bericht über die Abdankung Klemens' I. apokryph (p. 462).

Nachdem somit in der mannigfachsten Weise bewiesen worden ist, dass eine Abdankung des Papstes rechtlich unmöglich sei, wird der Verfasser zum Schlusse seiner Theorie doch noch untreu. Er will das Unmögliche und Unerlaubte einmal als erlaubt ansehen, d. h. den Fall setzen, dass der Papst abdanken dürfe. Aber dann ist es doch unumstösslich gewiss, dass die Abdankung nur vor einem allgemeinen Konzil, und nirgends sonst, auch nicht vom Papste selbst vorgenommen werden könne (p. 465). Es war das wohl eine Konzession an die königliche, französische Partei, die, wie wir sehen werden, die Abdankung anerkannte und daraus weitere Schlüsse über die Absetzbarkeit und die Superiorität des Konzils über den Papst zog.

Die dargestellte Lehre vom päpstlichen Primate erscheint starrer hierarchisch, als die der extremen Anhänger Bonifazens. Eine solche Unbeweglichkeit und Unantastbarkeit der päpstlichen Gewalt hatte Aegidius nicht gelehrt. Es ist dieselbe

Anschauung, die den 12 Artikeln zu Grunde liegt, die in der ersten Denkschrift der Colonna uns begegnen.

Bemerkenswert erscheint die Lehre ferner wegen der geringen Wertschätzung der Rechte der Gesamtheit, der Autorität der Konzilien gegenüber dem Papste. Anderseits ist hier bereits die im grossen Schisma später so wichtig gewordene Subtraktionstheorie deutlich zu erkennen, wenn auch ihre Anwendbarkeit auf den Papst heftig bestritten wird.

Trotz der überspannten Auffassung des Wesens der päpstlichen Gewalt, ist doch ersichtlich, dass der Verfasser ein willkürliches, absolutistisches Regiment des Papstes verwirft. Seine Gesetzgebung ist nicht nur an die Schranken des natürlichen und göttlichen Rechts gebunden; er gelobt vielmehr nach den Beschlüssen der Konzilien und dem Rat der Kardinäle die Kirche zu regieren. Handelt er dagegen, so sind seine Anordnungen ungültig.

An anderer Stelle erklären die Colonna, es sei eine gefährliche Lehre zu sagen, dass der Papst infolge seiner plenitudo potestatis alles könne; denn aus dem Missbrauch könne leicht ein allgemeines Schisma folgen[33])!

Damit stimmen recht gut zusammen ihre Aeusserungen über die Stellung der Kardinäle zum Papst.

Sie behaupten, der Hass Bonifaz' VIII. habe sich auf sie gelenkt, weil sie die Missachtung der Kardinäle nicht ruhig ertragen, den Verfassungsbruch, den der Papst begangen, nicht ruhig hingenommen hätten[34]). Denn die Kardinäle, die vom Anbeginn der Kirche an existieren, sind immer dazu berufen gewesen, die Päpste zu leiten, nicht nur als freiwillige Ratgeber, sondern als Mitregenten (coniudices), die der Papst hören muss und die die Pflicht haben, ihm offen ins Gesicht

---

[33]) Dupuy p. 226 f.: quod de plenitudine potestatis possit omnia, hoc periculosissimum est dicere. — Ex abusu plenitudinis potestatis de facili sequeretur generale schisma Ecclesiae. Norm und Schranke ist die lex Dei. —

[34]) Vgl. die dritte Denkschrift: bei Denifle p. 519 ff.

zu widersprechen, sich zu widersetzen, wenn seine Handlungen ungesetzlich sind[35]). Denn sie sind nicht nur Glieder der Kirche, sondern Glieder des Hauptes der Kirche[36]). Ihr Stand ist dauernd wie der des Papstes, und ist bildlich schon im A. T. angedeutet durch die hölzernen Tragstangen der Bundeslade (Exod. 25, 13 ff.): die Kardinäle tragen gleichsam die Kirche, die auf ihnen ruht[37]). Mit dem Papst gemeinsam haben sie zu wachen über den Kultus und alles, was zur aedificatio ecclesiae gehört (nach Num. 3 u. 4)[38]).

Der Papst darf nicht kraft seiner plenitudo potestatis gegen sie einschreiten. Denn wie könnten sie sonst ihrer Pflicht genügen, der päpstlichen Macht Schranken zu setzen? Nach dem Zeugnis des Nicänischen Konzils und des Papstbuchs unterstehen die Kardinäle nur dem Urteil des allgemeinen Konzils[39]).

Das sind Anschauungen, die weit über das hinausgehen, was damals hinsichtlich der Stellung der Kardinäle als geltendes Recht anerkannt war. Zwar ist die göttliche Einsetzung des Kardinalats nach Analogie der Leviten des A. T. schon im 9. Jahrhundert behauptet und von Innozenz III. anerkannt worden[40]). Als Nachfolger der Apostel bezeichnen sie Aegidius[41]) und Augustinus Triumphus[42]), wie bereits Friedrich II., dessen Vorgange auch Philipp der Schöne folgt[43]). Eine Mit-

---

[35]) Ebend. p. 522 und Dupuy, pr., p. 225.

[36]) Dupuy p. 225. So hatte auch Innozenz III. einen Kardinal genannt: Sägmüller p. 226.

[37]) Dupuy: status cardinalis est perpetuus, figurantur enim in vectibus de lignis setim, qui inducuntur in lateribus arcae i. e. ecclesiae.

[38]) Dupuy a. a. O.

[39]) Denifle p. 522.

[40]) Zuerst von P. Johann VIII.: Sägmüller p. 211 ff.

[41]) De renuntiatione papae c. 11, p. 33.

[42]) Summa q. 8, art. 4.

[43]) Bei Sägmüller p. 213. Eine bewusste Abhängigkeit der Stelle in Philipps Schreiben (Dupuy p. 126 u. 219) von dem Erlass Friedrichs II. scheint mir wahrscheinlich, trotz Wencks Einwürfen

regierung aber in dem Sinne, den die Colonna hier als altes Recht behaupten, ist kaum von den schismatischen Kardinälen unter Gregor VII., geschweige denn von den Kanonisten des 13. Jahrhunderts behauptet worden[44]).

Nur in einzelnen Fällen hatten auch die Päpste ein wirkliches Konsensrecht des Kardinalskollegs anerkannt, z. B. bei Verfügungen über römisches Kirchengut[45]).

Strittig war unter den Kanonisten der Gerichtsstand der Kardinäle[46]): meist wurde der Papst kraft seiner Vollgewalt als ihr ordentlicher Richter angesehen, der auch wenigstens unter Mitwirkung des Kollegs zur Absetzung eines Kardinals schreiten könne. Nur wenige, wie schon Deusdedit, hatten die Berufung einer Synode für nötig erklärt. Dass das allgemeine Konzil die einzige übergeordnete Instanz der Kardinäle sei, war wohl noch nicht so apodiktisch behauptet worden.

Es handelt sich also bei den Colonna um den Versuch, dem päpstlichen Absolutismus die aristokratische Oligarchie der Kardinäle entgegenzusetzen. Das Kardinalskolleg soll die eigentliche regierende Körperschaft der Kirche sein, an welche der Papst in allen Handlungen gebunden ist. Nicht klar ist zu erkennen, ob die Colonna, wie jene Antigregorianer, auch eine oberrichterliche Befugnis des Kardinalskollegs über den Papst annehmen. Da es die Pflicht des Widerstands und des Tadels hat, so ergibt sich daraus wohl wenigstens eine gewisse Disziplinargerichtsbarkeit über den Papst.

Davon sticht freilich der übertriebene Begriff der Unantastbarkeit und Unabsetzbarkeit des Papstes merkwürdig genug ab, den dieselbe Partei vertrat. Hier hat das einseitige

---

G.G.A. 1900, p. 168 ff. — Auch Finke, S. 78 f., der an Abhängigkeit von Aegidius denkt. — Gegen diese Auffassung opponiert schon z. B. Duranti, s. u. S. 215.

[44]) Vgl. Sägmüller p. 220 ff. — Finke S. 77 ff.

[45]) Ders. p. 73 ff., 215 f., 222.

[46]) Ebend. p. 185, 150.

Interesse, das Pontifikat Bonifaz' VIII. als illegitim zu erweisen, zu weit geführt.

Bezeichnend für die oligarchische Tendenz der Kardinäle ist dagegen die ablehnende Haltung der Partei gegenüber den konziliaren Gedanken, die, wie wir später sehen werden, unter den königlichen Parteigängern und unter den gallikanischen Bischöfen bereits kräftig Wurzel geschlagen hatten. Mit ihrem Appell an das Generalkonzil wollten die Colonna doch keineswegs diesem neue Rechte beilegen, es zu einem neuen verfassungsmässigen Faktor der Kirchenregierung machen. Ihre Appellation widerspricht keineswegs der ebenfalls von ihnen geäusserten Ansicht, dass auch das Konzil keinen Papst absetzen dürfe. Dem Kardinalkollegium räumen sie dagegen das Recht des Tadels und des Vetos gegenüber dem Papste ein; also nicht der Papst und nicht das allgemeine Konzil, sondern das Kardinalskolleg erscheint bei ihnen als die höchste Gewalt der Kirche.

III.

Die aristokratische Reaktion des gallikanischen Episkopats.

1. Guillelmus Duranti, De modo concilii generalis celebrandi.

Eine der wichtigsten Stützen König Philipps in seinem Kampfe mit Bonifaz VIII. war der französische Episkopat gewesen. Mit wenigen Ausnahmen hatte die Landeskirche dem König treu zur Seite gestanden. Wohl war der Zwang des königlichen Regiments, die straffe, durchgreifende Justiz- und Finanzverwaltung, ein Zügel, der widerstrebende Elemente zu bändigen vermochte. Es fehlt auch nicht an Klagen über die Härte der königlichen Kirchenpolitik. Aber es war doch nicht der äussere Zwang und die Furcht vor der Macht des Königs allein, die den Klerus in seiner Majorität für den König Partei nehmen liessen, sondern es verbanden ihn auch gemeinsame Interessen mit dem König gegen das Papsttum. Eine tiefgehende Abneigung gegen das absolutistische Papsttum, gegen das neue Dekretalenrecht, gegen die päpstlichen Provisionen, Exemtionen und Privilegien, insbesondere für die Bettelorden, die das bischöfliche Regiment aufzuheben drohten, machte sich frühzeitig im französischen Episkopat bemerkbar. Auch in den Krisen der Jahre 1296 und 1302 hatte er ja lebhafte Beschwerden gegen das Vorgehen des Papstes nach Rom gerichtet, die gewiss nicht nur von den königlichen Räten diktiert waren. Die Klagen mehren sich unter Klemens V.;

jetzt vertrat das Königtum nicht mehr so energisch selbst ihre Partei gegen den Papst, sondern suchte eher sich mit ihm in die Ausbeutung der Kirche zu teilen.

Für das Konzil von Vienne ist die erste ausführliche Reformschrift geschrieben, die nicht nur einzelne Missstände und Uebergriffe des königlichen, wie des päpstlichen Regiments rügt, wie es z. B. der Bischof Guillaume Le Maire in seinen interessanten Denkschriften und andere mehr taten [1]), sondern ein ganzes Reformprogramm entwirft, eine Reform der Kirchenverfassung in episkopalistischem Sinne ins Auge fasst [2]).

Der Reformplan ist ganz aufgebaut auf den Bestimmungen der alten Konzilien, im Gegensatz zu denen der päpstlichen Dekretalen. Dieser Standpunkt beeinflusst auch die theoretische Auffassung des päpstlichen Primats und seiner Stellung in der Kirche. Es ist keineswegs eine antipäpstliche oder gar antikirchliche Tendenz, wie sie bei einigen der Hofjuristen Philipps erscheint, die sich hier geltend macht, aber es ist eine entschiedene Reaktion des Gallikanismus gegen das extreme Papalsystem sowohl, wie gegen das oligarchische Kardinalsregiment, deren Vertreter wir kennen gelernt haben.

---

[1]) Ueber Guil. Le Maire (Maior) vgl. Le Livre de G. le M. publ. par C. Port. (Coll. de docum. inéd. sur l'hist. de France. Mélanges hist. t. 2e, Paris 1877, p. 187—569), namentlich p. 309 ff., die verschiedenen Gravamina a. d. J. 1294—1309, bes. p. 353 ff. Seine Reformvorschläge für das Vienner Konzil: p. 471 ff. — Analyse bei: M. Heber, Gutachten und Reformvorschläge für das Vienner Generalkonzil 1311 bis 1312 (Leipz. Diss. 1896), S. 37 ff. — Ueber ein anderes anonymes Gutachten: Rocquain II, 343 f.

[2]) Ich benutze einen Druck in den Tractatus illustrium in utraque tum pontificii tum Caesarei iuris facultate Jurisconsultorum de potestate ecclesiastica. Venetiis 1584, tom. XIII, pars 1, gr. fol.; fol. 154—182′ (Exemplar der Berliner kgl. Bibliothek). — Ein Stück über die Exemtionen pars 1, tit. 5 ist auch gedruckt bei Bulaeus, Hist. univ. Paris. IV, p. 130—138. — Anderes aus pars II, tit. 70 bei P. de Marca, De concordia sacerdotii et imperii, 2. Ausg. v. Baluze, Paris 1669, p. 61 f., 257. — Analysen bei Heber a. a. O. p. 40 ff. — Rocquain II, 344 ff.

Guillelmus Duranti[3]) stammte aus adligem, südfranzösischen Geschlechte und war ein Neffe des bekannten Kanonisten und Bischofs von Mende[4]) gleichen Namens. Er wurde erst Archidiakon, dann, noch vor Erlangung des kanonischen Alters[5]), Nachfolger seines Oheims auf dem Bischofstuhl von Mende. Als politischer Agent der Kurie und des Königs vielfach tätig, erlangte er grosses Ansehen. 1302 begab auch er sich, trotz des königlichen Verbots, zur Synode nach Rom. Aber bereits 1304 war er wieder zu Gnaden angenommen und spielte in der Folgezeit unter Philipp IV. und seinen Söhnen als politischer Unterhändler und Schiedsrichter noch oft eine wichtige Rolle. Im Auftrage des Papstes und des französischen Königs unternahm er noch ca. 1330 eine Gesandtschaftsreise an den Hof des Sultans von Babylon. Er starb auf der Rückkehr in Cypern im Jahre 1331[6]).

Sein Traktat, De modo concilii generalis celebrandi et corruptelis in ecclesiis reformandis, wurde verfasst auf Anregung Klemens' V., der von den Prälaten derartige Gutachten zur Vorlage auf dem Vienner Konzil zu haben wünschte[7]). Die Schrift hat grossen Ruf erlangt; noch zur Zeit des Tridentiner Konzils wurde sie in Paris neu gedruckt und von dem französischen Juristen Probus Papst Paul III. gewidmet[8]).

---

[3]) Wetzer-Welte 4, p. 46 f. — Gallia christiana[2], I, p. 35 f. — Schulte, Gesch. d. Quell. u. Lit. d. kan. R. II, 195 f. — Vgl. Savigny, Gesch. des röm. Rechts im MA. 5, 573. — Heber p. 64 ff.: Exkurs über Leben und Bedeutung des Duranti. — Namensform Duranti oder Durantes (dasselbe wie Dante); geboren in Puy-Muisson, Diöz. Béziers; nicht zu verwechseln mit Durandus a St. Porciano, O. P., Quétif-Echard, SS. 1, 586 ff., Bisch. v. Meaux (Meldensis).

[4]) Ueber diesen Savigny a. a. O. 5, 573 ff. — Schulte, Gesch. d. Quell. u. Lit. II, 144 ff. — Gallia christ. I, 94 f.

[5]) 1296, Dez. 17. Bulle Bonifaz': Gallia christ. I., instrum. p. 26; er war also noch nicht 30 Jahre, folglich nach 1266 geboren.

[6]) Ueber diese Gesandtschaft und das Datum seines Todes Heber p. 68 ff.

[7]) Vgl. den Prolog.

[8]) Wetzer-Welte a. O. p. 46.

Das umfängliche Werk enthält drei Hauptteile, die in zahlreiche Rubriken und Paragraphen eingeteilt sind[9]). Der erste Teil handelt im allgemeinen von der Notwendigkeit und der Methode einer Reform der Kirche „an Haupt und Gliedern“[10]); der zweite gibt eine Uebersicht über die Bestimmungen der Konzilien hinsichtlich des Kirchenregiments; der dritte enthält Vorschläge zu den wichtigsten Punkten der Reform.

Das Ganze ist ein Muster kanonistischer und theologischer Belesenheit. Als Hauptquelle dienen dem Verfasser ausgesprochenermassen die Bestimmungen der verschiedenen General- und Provinzialsynoden, von denen vielfach abgewichen worden sei[11]); daneben natürlich die Schriften der Kirchenlehrer: Gregor, Hieronymus, Ambrosius, Augustinus, Bernhard u. a., die heilige Schrift, das kanonische und das römische Recht.

2. Durantis Ansichten von Recht und Gesetz, Kirche und Staat.

Das künftige Konzil, so meint der Verfasser, hat die Aufgabe, Gesetz und Recht, göttliches und menschliches, Evangelium und Konzilsbeschlüsse wieder zu Ansehen zu bringen. Dazu ist aber nötig, dass die Kirche an sich selbst, an ihren eigenen Gliedern beginne, eine wirkliche Reformation an Haupt und Gliedern vornehme. Haben doch nach Hieronymus von jeher gerade Priester und Propheten Spaltungen in der Kirche erzeugt (I, 1, 2).

Mit Gratian (Prol. I, 1. Decreti) lehrt er, dass ius naturale,

---

[9]) Pars I, 4 Rubriken, fol. 154—157′; pars II, 71 Rubr., fol. 157′ bis 173; pars III, 63 Rubr., fol. 173—182′.

[10]) Fol. 154: — quod ante omnia corrigerentur et reformarentur illa quae sunt in ecclesia Dei corrigenda et reformanda, tam in capite quam in membris.

[11]) Prolog, fol. 154.

d. i. das Gesetz des A. T. und die Evangelien, und die mores d. i. die menschlichen Gesetze, die Menschheit regieren sollen. Von beiden ist niemand frei, auch Papst und Kaiser nicht (I, 3, § 1—10, fol. 154′). Denn wenn es heisst, dass sie über dem Gesetze stehen, so ist doch mindestens das göttliche ausgenommen. Aber der Papst soll nicht nur das göttliche Gesetz, sondern auch das, was von den heiligen Vätern in den Konzilien bestimmt worden ist, beobachten, in Fleisch und Blut einprägen (I, 4, fol. 156, nach c. 6, C. 25, q. 1).

Denn die Beschlüsse der vier ersten ökumenischen Konzilien gelten wie die vier Evangelien. Der Papst darf nichts daran ändern, oder gar gegen die Statute der Väter Gesetze erlassen (fol. 155, § 11—25). Ebensowenig dürfen die weltlichen Fürsten ohne Gesetze leben, bekennen sie doch selbst, dass sie ihren eigenen Gesetzen gehorchen wollen. Aus Unrecht darf kein Recht entstehen, und niemand darf selbst das tun, wovon er andre abhält (III, 31). Die Macht muss durch bestimmte, vernünftige Regeln begrenzt werden. Ohne Recht sind die Staaten nach Augustin grosse Räuberbanden.

Alle Gewalt der Obrigkeiten aber ist von Gott, und was von ihnen geordnet ist, ist so gut wie von Gott geordnet. Also muss ihr Regiment auch dem Gottes ähneln; je mehr Papst wie König danach streben, um so richtiger handeln sie und geben anderen ein gutes Beispiel.

Von Gott ist die kirchliche Hierarchie eingesetzt nach dem Vorbilde der himmlischen, zur Erhaltung der Eintracht unter den Menschen (I, 4, § 18, 19). Im A. T. wurde durch Moses der Unterschied der Grade begründet, da er Aaron zum Oberpriester, dessen Söhne zu niederen Priestern machte. Im N. T. begann die Hierarchie in Christo, der die 12 Apostel als obere, die 72 Jünger als niedere Priester einsetzte. Petrus aber erwählte er gleichsam zum obersten Priester. Aber alle Apostel ordneten Bischöfe in den Städten. Die Binde- und Lösegewalt empfingen sie alle, Petrus nicht anders als die übrigen, direkt von Christo pari consortio, Petrus nur zuerst,

als primus inter pares (I, 4, § 21—24). Die Worte Mt. 16, 19 sind also nicht nur zu Petrus gesagt, sondern zur ganzen Kirche (I, 4, § 26).

Die gesamte generalis ordinatio prelationis stammt also direkt von Gott, im A. T. wie im N. T.; von ihm unmittelbar erhielten insbesondere die Bischöfe ihre Macht, die gleich derjenigen der Apostel ist (eb. § 29, 44).

Diese bischöfliche Gewalt ist es, die vor allem wieder rein und voll in der Kirche hergestellt werden muss. Ihre Kompetenzen auf Grund der alten Konzilsbeschlüsse festzustellen, ist die Hauptaufgabe des Traktats. Reform des bischöflichen Amts als des eigentlichen, ordentlichen Amtes der Kirche, ist seine Hauptforderung.

Der Bischof ist der kirchliche ordinarius schlechthin, der Nachfolger der Apostel in den Städten. Ihm ist die Pflege der christlichen Religion, die Fürsorge für alle kirchlichen Personen ohne Unterschied, für alle Klöster, Aebte, Mönche, Nonnen seiner Diözese anvertraut durch göttliche Anordnung. Der Episkopat ist eine einheitliche Gewalt, ohne Gradunterschiede; jeder Bischof hat die nämliche volle Gewalt, aber jeder für sich, besonders, in seiner besonderen Diözese und Stadt (I, 4, § 25, 30).

Im einzelnen wird dann mit vielen Beweisstellen aus Konzilskanones die Disziplinargewalt der Bischöfe über die Klöster ihrer Stadt und Diözese bewiesen. Mit c. 8 dist. 93 erklärt der Autor, dass diejenigen nicht als Kleriker, sondern als acephali gelten sollen, die nicht unter der Disziplinargewalt eines Bischofs stehen (I, 4, § 43, 44). Durch die päpstlichen Exemtionen, Immunitäten und Libertäten sei aber jetzt die Ordnung in der Kirche verwirrt. Der Episkopat, der einheitlich sein solle, sei zerrissen und missachtet. Wer aber die Bischöfe, die Vertreter Gottes missachtet, verachtet Gott selbst (eb. § 54)! Sie sollen doch die Herde des Herrn weiden. Dann muss aber auch ihre Jurisdiktion erhalten bleiben. Sie müssen in ihren Diözesen die oberste Verordnungsgewalt haben.

Sie haben nicht nur die cura animarum, sondern auch die cura pecuniarum ihrer Kirche. Die Benefizien, die jetzt die Kurie vergibt, noch ehe sie vakant sind, gehören der bischöflichen Kollation (II, 6).

Auch am Regiment der allgemeinen Kirche müssen die Bischöfe mehr Anteil erhalten — ebenso wie weltliche Räte im Rate der Fürsten. Denn „wo viele Ratgeber sind, da gehet es wohl zu“ (Prov. Sal. 11, 14), und nach römischem Recht wird durch eine grössere Zahl von Zeugen die Wahrheit offenbar (I, 4).

Deshalb nahm Moses zu seinem Rat die 72 seniores; deshalb waren den 12 Aposteln die 72 Jünger beigegeben. Deshalb ist auch im Staate ein consilium nützlich, zur Begrenzung der Machtvollkommenheit der Obrigkeiten (administratores) (I, 4, fol. 155′).

Ohne den geordneten Beirat der Kardinäle könnte der Papst ebensowenig seine Macht üben, wie die Könige ohne den Rat ihrer Getreuen. Bestimmungen gegen die alten Konzilsbeschlüsse und approbierten Rechtssatzungen aber darf der Papst nicht erlassen ohne Berufung des Generalkonzils. Denn das, was alle angeht, muss von allen gemeinsam gebilligt werden, nach einer Regel beider Rechte. Zweimal jährlich ferner soll ein concilium episcoporum gehalten werden. Hier sollen nach dem alten Recht auch die iudices et actores fisci zugegen sein; und da es nichts nützt, Gesetze zu geben, wenn sie nicht geschützt werden, so sind auf jedem Konzil visitatores und correctores anzustellen. So oft Gesetze zu geben sind, soll die römische Kirche dieses Konzil berufen, denn die Gesetze sind für das gemeine Wohl zu erlassen. Auch wenn sonst etwas über allgemeine Zustände der Kirche zu bestimmen ist, muss das Konzil berufen werden, am besten alle 10 Jahre einmal [13]).

[12]) II, 41, fol. 165′ nach Bonifaz' VIII. De regulis iuris c. 29 in VIto (5, 12).

[13]) III, 27, fol. 176; vgl. II, 11. fol. 159′, 160; II, 4 fol. 155′.

Die römische Kirche ist das Haupt der anderen, sie hat den Prinzipat über sie, ist Herrin und Richterin. Deshalb gerade muss die Reform der allgemeinen Kirche bei ihr beginnen (III, 1, II, 9). Denn Simonie und viele andere Laster werden an der Kurie verübt (II, 20).

Auch das Kardinalskolleg ist reformbedürftig. In ungebührlicher Weise werden den päpstlichen Hofbeamten höhere Ehren erwiesen als den Erzbischöfen und Bischöfen. Die Kardinäle sind aber doch nicht einmal Nachfolger der Apostel, sondern von Anfang an nur Ministranten und Assistenten des Papstes beim Gottesdienst. Sie sollten deshalb gerade den Ritus der römischen Kirche recht streng innehalten. Bei ihrer Promotion sollte eine bestimmte Altersgrenze innegehalten werden. Auch wäre es gut, wenn im Kardinalskolleg, wie in anderen kirchlichen Kollegien, Gemeinsamkeit aller Einkünfte eingeführt würde, um der Habsucht einzelner vorzubeugen (II, 7, 13, 2).

Der Papst ist der Bischof des ersten bischöflichen Sitzes. Er ist wohl Gottes Statthalter auf Erden, aber er soll sich nicht princeps sacerdotum oder Fürst der universalen Kirche nennen (II, 34). Seine besondere, einzigartige Macht über die Kirchen gab ihm erstens das Verdienst des Apostels Petrus, sodann aber, auf gewissen Befehl des Herrn, die Autorität der ehrwürdigen Konzilien (III, 1). Deshalb vermag er auch nichts gegen die Satzungen der Konzilien, sondern ist gerade vor allen anderen berufen, sie zu bewahren und auszuführen. Wer dagegen handelt, ist ein Spötter wider den heiligen Geist, der die Konzilien inspiriert. Sein Dispensationsrecht möge der Papst nur mit grosser Vorsicht handhaben, damit aus der dispensatio nicht eine dissipatio werde (I, 4, § 8). Er erwäge ja, ob nicht durch die nach dem Brauch der Kurie vorgenommenen Dispensationen, Indulgenzen, Konzessionen, Privilegien und Exemtionen, die gegen das gemeine Beste sind, der Bogen zu straff angespannt werde und nicht die Sehne reissen könne, ob er nicht lieber bei der alten Tradition bleibe (eb.

§ 13). Frühere Exemtionen, die andere Päpste unter anderen Verhältnissen gaben, könnte er lieber aufheben, wenn sie jetzt mehr schaden als nützen. Denn durch sie wird die von Gott eingesetzte Ordnung der Kirche, die bischöfliche Gewalt insbesondere, erschüttert. Exemtionen und Freiheiten, die die Ehre, den Stand, die Macht der Bischöfe beeinträchtigen, darf und kann vielleicht der Papst überhaupt nicht in gültiger Weise geben (§ 17).

Denn auf Grund der Autorität des apostolischen Stuhls kann und darf er keine neuen Gesetze, Rechte und Privilegien erlassen über das hinaus oder gegen das, was der Herr und die Apostel und ihnen folgend die heiligen Väter feierlich festsetzten (nach c. 6, C. 24, q. 1). Anderenfalls würde er irren. Alle Regierenden sind ja Menschen und können deshalb leicht fehlgehen. Der Papst aber wird mehr als andere vom Teufel versucht. Doch weder der heilige Petrus noch die Päpste erhielten mit dem Privileg des apostolischen Stuhls die Erlaubnis zu sündigen. Ja angenommen, der Papst dürfe solche schädliche, allgemeine Freiheiten gewähren, so wäre es ihm doch nicht nützlich wegen des Aergernisses, das daraus entsteht. Sei er immer eingedenk des Wortes 1. Kor. 6, 12: Ich habe es alles Macht, es frommet aber nicht alles. Die römische Kirche, die alles für sich beansprucht, hüte sich, dass sie nicht alles verliere (I, 4, fol. 155—156′; II, 7, fol. 159).

Aehnlich beschränkt wie die Macht des Papstes, denkt sich Duranti offenbar auch die der weltlichen Fürsten, ohne sich hierüber ausführlicher zu äussern[14]).

Seine Meinung von der Würde des weltlichen Fürstentums ist nicht gering. Die weltliche Gewalt ist von Gott, das ewige göttliche Recht, nicht diese oder jene Person verleiht die königliche Würde (III, 1). Demgemäss betont er auch die Notwendigkeit der Treue und Untertänigkeit der

[14]) Vgl. II, 4, § 3.

Bischöfe gegen ihren König. Mit schweren Strafen sind die zu bedrohen, die den dem König geleisteten Eid brechen (II, 71, III, 2). Denn die Kirche soll besorgt sein um das Heil der Könige, soll nach dem Nicänum Gebete und Danksagungen für sie abhalten; diese Bestimmung möchte neu eingeschärft werden (II, 71, fol. 172; 6, fol. 158′).

Freilich müssen auch die Fürsten nach den Gesetzen leben und das Staatswohl obenan stellen, nicht nur für einen Teil, sondern für das Ganze sorgen. Denn nicht um Blutsverwandtschaft und leiblicher Abstammung willen wird das Königtum vergeben, sondern für Verdienste. Möchten die Regenten sich ein Beispiel nehmen an der Uneigennützigkeit und wahrhaft staatlichen Gesinnung der Alten, der heidnischen Römer. Ist es nicht eine unermessliche Schande, wenn die jetzigen, vom Christentum erleuchteten Fürsten nicht beobachten, was jene Heiden übten? (I, 3, § 11—25)[15]).

Solche Mahnungen beziehen sich freilich ebenso sehr auf die geistlichen administratores, die Prälaten.

Ueber die Rechte, die Kaiser, Könige, Fürsten und weltliche Herren innerhalb der Kirche und über kirchliche Personen und Güter ausüben können, und umgekehrt über die Macht der Kirche über die weltlichen Herren und die Temporalien will sich Duranti nicht weiter auslassen. Er verweist lieber auf das Werk des frater Egidius, Erzbischofs von Bourges, aus dem man sich darüber eingehend unterrichten könne[16]).

Er meint im allgemeinen, weltliche und kirchliche Rechte müssten unterschieden werden; aber es müsse auch den Fürsten klargemacht werden, dass es nicht zu ihrem Nachteil sei, wenn die römische Kirche den Primat über die anderen hat (II, 9).

Ueber das Verhältnis von Staat und Kirche in gericht-

---

[15]) Augustin, De civ. Dei l. 1 u. 5.

[16]) III, 3, fol. 173′; vgl. rubr. 26, fol. 175′.

lichen und finanziellen Fragen hat er auch selbst eine grosse Anzahl Konzilsbestimmungen zusammengestellt (II, 70; III, 24, 25). Eine gründliche Reform scheint ihm hier nötig; eine lange Liste von gravamina über die weltlichen Gerichte zeigt seine Tendenz, seinen streng kirchlichen Standpunkt. Einst seien alle strittigen Sachen von Geistlichen und Laien vor die Priester gebracht worden; jetzt hinderten die weltlichen Richter die geistliche Gerichtsbarkeit auch da, wo sie aus alter Gewohnheit besteht, trotz des Erlasses Bonifaz' VIII. Ja in ganz unzweifelhaft dem geistlichen Gericht zuständigen Fällen schreitet der weltliche Richter ein, so in Sachen kirchlicher servi und rustici, in Sachen von Witwen und Waisen, in Bussfällen, in Sachen der Pilger, der Kaufleute, Ackerbauer und Seeschiffer; auch bei Sakrileg, Wucher, Häresie, Exkommunikation, Meineid, Ehebruch u. s. f., bei Patronatsrechten, Zehntsachen, Raub u. s. w. hindern die weltlichen Herren die Verhandlung vor dem geistlichen Forum. Und doch gehört der Kirche die ganze cognitio de peccato. Sie erkennt auch in Lehnssachen, wenn das Reich oder Imperium vakant ist oder bei Mangel einer weltlichen Jurisdiktion. Sie entscheidet in zweifelhaften Fällen zwischen den weltlichen Richtern, oder wenn ein weltlicher Richter verdächtig scheint. Sie urteilt ferner über Friedensbruch und in allen Fällen, die durch Connex zum geistlichen Gebiet gehören, wie Mitgiftsachen und Schenkungen zwischen Mann und Frau.

Bischöfe dürfen von weltlichen Fürsten weder in Zivil- noch in Kriminalfällen gerichtet, noch gefangen genommen werden, „wie es heutzutage doch fast täglich vorkommt". Die römische Kirche sollte das nicht zulassen und etwaige Privilegien widerrufen; denn das ruht auf öffentlichem, göttlichem und menschlichem Rechte, auf das nicht verzichtet werden kann (II, 3). Prozesse von Bischöfen sollen vielmehr vor der Provinzialsynode verhandelt werden.

Auch das Prozesswesen der bischöflichen Gerichtshöfe muss aber verbessert werden. Die kirchliche Immunität soll nicht

gelten für freiwillige Mörder und Schuldner, die in die Kirchen flohen [17]).

Nicht minder reformbedürftig ist das Finanzwesen: Münze, Mass, Gewicht u. s. f. Geistliche sollen nach der Bestimmung Kaiser Friedrichs in den Authentiken nicht besteuert werden [18]). Die weltlichen Herren sollen mit ihren stipendia zufrieden sein. Zehnten können Laien niemals besitzen, trotz einer Verjährungsfrist von 40 Jahren. Weltliche Herren dürfen keine Kirchenbenefizien übertragen. Der Nachlass verstorbener Bischöfe soll dem Nachfolger reserviert bleiben.

Fürsten dürfen kein Quartier in Klöstern oder bischöflichen Häusern beanspruchen u. s. f. Alle den Kirchen lästigen Verfügungen der Fürsten sind überhaupt für diese nicht verbindlich.

Wenn alles dieses und noch so manches andere wirklich beachtet werde, so werde es zu einer wahren Reform des weltlichen und geistlichen Standes an Haupt und Gliedern kommen.

Eine grosse Anzahl Einzelheiten, betreffs der Reform der kirchlichen Zustände, der Sitten, des Kultus, der Disziplin, der materiellen Ausstattung der Kirchen (auch von einer Reform des Zölibats ist die Rede [19]), werden noch angeführt, die wir hier nicht weiter verfolgen können. Duranti ist der Ueber-

---

[17]) Delikte von Geistlichen und Laien, die in servitio einer geistlichen Person stehen, sollen nicht vom weltlichen Richter gerichtet werden. Der Bischof hat die Jurisdiktion über die Laien, die Güter innerhalb der ihm untertanen Territorien erwerben: II, 70, § 24, 35.

[18]) Eb. § 22. — Vgl. die Constit. Rom. Friedrichs II. v. 1220, in Auth. 1, 3, 2 bei Krüger, Cod. iur. Justin. p. 512, § 2.

[19]) II, 46, fol. 166: gibt zu erwägen, ob nach dem Muster der orientalischen Kirche das votum continentiae aufzuheben sei, zumal zur Zeit der Apostel der Brauch der orientalischen Kirche auch im Westen beobachtet wurde. — Auch Dubois z. B. erhebt dieselbe Forderung s. u. — II, 4 meint Duranti, die Dekretale Bonifaz' VIII. de clericis coniugatis könne abgeschafft werden, weil ohne Konzil erlassen; Heber p. 43 bezieht dies auf die gefälschte, angebliche Bulle, die den Zölibat aufhebt (cf. Renan, Hist. litt. 27, 377. Kervyn de Lettenhove, Mém. de l'acad. de Belg. t. 28, p. 84); vielleicht ist auch an c. unic. De cleric. coniug. in VIto (3, 2) zu denken.

zeugung, dass nur bei einem Zusammenwirken der geistlichen und der weltlichen Gewalt zum gemeinen Nutzen die allgemeine Reform der Kirche durchgeführt werden könne.

3. Ergebnisse. Beim Vergleiche dieser Schrift mit den zu Anfang besprochenen, kurialistischen Traktaten fällt der grosse Unterschied in der Auffassung des Papsttums sofort auf: dem absolutistischen Ideal der italienischen Papalisten tritt hier der aristokratische Reformentwurf des französischen Landesbischofs gegenüber. Der Ruf nach Reform der Kirche an Haupt und Gliedern, der seitdem, bis zum Schlusse des Mittelalters nicht wieder verstummt, ertönt hier zum ersten Male so vernehmlich aus den Reihen des Episkopats, von einem Manne, dem man royalistische Befangenheit sicher nicht zum Vorwurf machen kann.

Der Unterschied der politischen Auffassung liegt tief in den allgemeinsten Prinzipien begründet. Es liegt ein anderer Begriff der Kirche und der kirchlichen Gewalt zu Grunde. Während bei Aegidius Kirche und Papsttum zusammenfallen und alle Gewalt der Kirche potentiell im Papste ruht, von ihm ausstrahlt in die ganze Hierarchie, nur von seinem Willen geregelt, an kein Gesetz gebunden, nur der Billigkeit, nicht des Rechtes wegen an die ganz vagen Regeln des Naturrechts angelehnt, ist für Duranti das Ideal eine aristokratisch, vom Episkopat unter dem Vorsitz des Papstes, nach einer festen Verfassung geleitete Kirche, deren souveräne Autorität nicht im Papste, sondern im Generalkonzil liegt.

Von vornherein ist die gleiche kirchliche Gewalt im Papst und in allen Bischöfen vorhanden. Die von Augustinus Triumphus verneinte Frage, ob die Bischöfe ihre Gewalt unmittelbar von Gott erhielten, wird hier entschieden bejaht. Sie sind nicht nur in partem sollicitudinis für den Papst bestellt, wie seit Innozenz III. die herrschende päpstliche Lehre war, sondern pari consortio erhielten sie und der Papst ihre Gewalt.

Entsprechend wird Ursprung und Bedeutung des Primats des Papstes hier ganz anders aufgefasst als bei den Kurialisten.

Während diese sich nicht genug tun können, das Papsttum als eine überirdische, von aller menschlichen Bedingtheit fast gelöste Gewalt, als direkte Abzweigung der göttlichen Allmacht zu beschreiben, spricht Duranti es aus, dass der römische Primat zwar auf göttlicher Einsetzung beruhe, anderseits aber seine Ausbildung erst durch die ökumenischen Konzilien erhalten habe. Ein Keim historischer Auffassung tritt neben die alte mystische, theokratische Theorie.

Das Generalkonzil ist eine Autorität neben und selbst über dem Papsttum. Es hat die eigentliche gesetzgebende Gewalt und einen festgeregelten Anteil an der Regierung der Kirche. Der Papst muss es in gewissen Fällen berufen und ist an seine Entscheidungen gebunden. Sein eigenes Verordnungsrecht findet seine Schranke und die Probe seiner Gültigkeit an den Konzilskanones. Dem thomistischen Unfehlbarkeitsdogma steht hier der Satz gegenüber, dass der Papst irren könne wie alle Menschen.

Alles dies steht in Widerspruch mit den Lehren der kurialistischen Theorie. Wo sind die Quellen dieser veränderten Auffassung zu suchen?

Wir finden zwei von Duranti genannt: erstens das ältere kirchliche Recht, insbesondere die Kanones der alten Konzilien, daneben einzelne ältere päpstliche Dekretalen, die in Gratians Sammlung Aufnahme gefunden hatten. Dieses Zurückgreifen auf die älteren, vor der Entwicklung des Dekretalenrechts liegenden, kirchlichen Rechtsquellen wird charakteristisch für die Folgezeit in der konziliaren Bewegung. Aus den Widersprüchen, die sich zwischen diesem älteren Rechte und dem neueren päpstlichen Absolutismus fanden, zog die Opposition der nationalen Kirchen Vorteil. Die in den alten Konzilienbeschlüssen und einzelnen Kanones des Gratianischen Dekrets noch erkennbare Dezentralisation und freiere Stellung des Episkopats gegenüber dem Papsttum entsprach gerade den erwachenden Tendenzen gegen die schrankenlose Machtausdehnung des römischen Primats.

Aber eine andere, noch allgemeiner in dieser Zeit verbreitete, geistige Strömung unterstützte diese Tendenzen und erscheint als die andere Quelle von Durantis Lehre von der Kirche. Das neubelebte Studium des römischen Rechts und des Aristoteles hatte den Begriff des in der Vernunft begründeten natürlichen Rechts und des ius gentium als Grundlage aller menschlichen Institutionen schärfer fassen lehren als in früheren Zeiten. Wir begegneten dieser Anschauung auch bei so extremen Papalisten wie Aegidius und Jakob von Viterbo. Thomas schon hatte sie endgültig in der Theologie begründet. Auch bei Duranti finden wir diese Rechtsauffassung, wenn er die Autorität der Konzilien mit dem Satze „beider Rechte" begründet: was alle angeht, muss von allen approbiert werden. Es klingt freilich wie Ironie, dass dieser Satz sich gerade unter den von Bonifaz VIII. seinem Liber Sextus angefügten Rechtsregeln findet. Allerdings nicht Bonifaz VIII. hat ihn formuliert, er ist älter und entstammt dem römischen Rechte. Er ist gewissermassen das Prinzip des Rechts der Gesamtheit, die in der Kirche durch das Generalkonzil repräsentiert wird, nicht etwa durch den Papst allein, wie die Kurialisten es wollten.

Unter ius naturale versteht allerdings Duranti an anderer Stelle, wie Gratian, direkt das in der Heiligen Schrift enthaltene göttliche Recht, nicht das allgemein menschliche Vernunftrecht, dem die menschlichen, nicht inspirierten, sondern auf der nur menschlichen Moral ruhenden, positiven Gesetze gegenüberstehen. Eben darum aber rechnet er die Konzilsbeschlüsse, weil sie vom heiligen Geiste inspiriert sind, zum göttlichen Rechte, während die ohne Konzil erlassenen päpstlichen Dekretalen, nur zu den menschlichen Satzungen gehören, die unter Umständen widerrufen werden können.

Damit hat Duranti ganz den Boden verlassen, auf dem sich die Kurialisten und Dekretalisten der Zeit bewegten, und ist auf einen älteren Rechtsstandpunkt zurückgekehrt. Nicht der Papst, sondern das Konzil ist ihm die Quelle des Rechts.

Wenn der Kanon Urbans II (c. 6, C. 25, q. 1), auf den sich auch Duranti beruft, dem Papste das Gesetzgebungsrecht wenigstens für die Fälle reserviert hatte, wo das A. T. und N. T. nichts ausdrücklich bestimmen, übergeht Duranti diese Ausnahme und erklärt, dass dem Papste weder gegen (contra ea) noch über das (super his), was die Apostel und Konzilsväter bestimmten, ein Gesetzgebungsrecht zustehe. Die herrschende thomistische Lehre dagegen war, dass nur die von den Konzilsvätern festgestellten Glaubenssätze zu beobachten seien, während positivrechtliche Bestimmungen der Disposition des Papstes unterständen. Selbst gegen die Anordnungen der Apostel könne der Papst Dispens erteilen: der Kanon Urbans II. besage nur, dass die Heilige Schrift als Grundlage des Glaubens nicht zerstört werden dürfe[20]).

Steht also Duranti in den wichtigsten Stücken der Lehre vom Papsttum im direkten Gegensatz zur herrschenden papalen Theorie, so ist es umso bezeichnender, dass er die Stellung der weltlichen Gewalt zur Kirche genau in demselben Sinne auffasst, wie die extremen Vorkämpfer des Papsttums, nur dass nicht mehr der Papst, sondern der Episkopat die entscheidende Rolle spielen soll. Duranti verzichtet ganz auf die weitere Ausführung seiner darauf bezüglichen Gedanken und verweist auf den Traktat des Aegidius als klassisches Muster. Die Reformen im staatlichen Finanz- und Gerichtswesen, die er verlangt, sind so einseitig und extrem kirchlich gedacht wie bei den Kurialisten. Eine irgendwie selbständigere Würdigung der staatlichen Interessen und Aufgaben ist nirgends zu bemerken. Nur das unterscheidet ihn von den Papalisten, dass er die Treupflicht der Bischöfe gegen ihren König besonders hervorhebt.

---

[20]) Thomas, Contra impugnantes dei cultum c. 4 (ed. Parmae t. 15, p. 22), bei Gieseler, Kirchengeschichte II, 2, § 61, Note g und k.

IV.

Die königliche Partei.

Unter den Traktaten der Verteidiger der königlichen Politik gegen das Papsttum, die wir nunmehr zu besprechen haben, stehen die drei, die wir zuerst betrachten wollen, untereinander in einem besonderen Zusammenhange: vielfache wörtliche Uebereinstimmungen machen es unzweifelhaft, dass direkte Abhängigkeitsverhältnisse vorliegen, und nur die Frage bleibt zu beantworten, welche von den drei Schriften von den beiden anderen benutzt worden ist. Wie gewöhnlich, bieten alle drei so wenig historisch greifbare Angaben, dass eine genaue Datierung (denn immer kann es sich nur um kurze Zeiträume handeln) sehr erschwert ist. Immerhin hoffe ich nicht ganz fehl gegangen zu sein, wenn ich diejenige Schrift, die man bisher meist ganz aus dieser in eine spätere Periode der kirchenpolitischen Literatur hat verweisen wollen, die Quaestio in utramque partem, als die Grundlage der beiden anderen ansehe und ihr die Priorität zuspreche vor dem Traktate „Rex pacificus", wie demjenigen des Johann von Paris.

1. Die Quaestio in utramque partem.

a) Abfassungszeit und Verfasser.

Der Traktat hat ein etwas sonderbares Schicksal gehabt. Von Goldast als Werk des Aegidius Colonna veröffentlicht [1])

[1]) Monarchia, tom. II. p. 95 f.

und als Widerlegung der falschen Bulle Deum time vom Jahre 1302 bezeichnet, datierte Riezler[2]) ihn erst in die Jahre 1364—1380 und vermutete als Verfasser den unter König Karl V. lebenden, bekannten Staatsmann und Schriftsteller Raoul de Presles, von dem wir eine französische Uebersetzung dieses wie des nächsten Traktates besitzen. Trotz frühzeitiger Einwände gegen diese Datierung[3]) wird sie noch heute vielfach vertreten[4]).

Was nun die angebliche Autorschaft des Aegidius betrifft, so liegt auf der Hand, dass diese Annahme auf einer Verwechslung mit der echten Schrift des Aegidius, die wir kennen gelernt haben, beruht. Denn dass beide Traktate unmöglich derselbe Mann geschrieben haben kann, bedarf kaum eines Beweises. Selbst wenn man dem in politischen Dingen ja allerdings sehr elastischen Charakter des Aegidius eine so proteische Verwandlungsfähigkeit zutrauen wollte, wie in diesem Falle nötig wäre, so kann doch nicht gleichzeitig aus dem Theologen ein Jurist, aus dem Italiener ein Franzose werden, was meines Erachtens ebenfalls vorauszusetzen wäre. Die irrige Annahme ist übrigens alt, sie findet sich bereits, wenn auch mit einem „ut fertur", in Handschriften des 15. Jahrhunderts[5]).

Irrig ist aber auch die von Riezler und anderen angenommene spätere Entstehungszeit des Traktats. Es ist bereits von Scheffer-Boichorst darauf hingewiesen worden, dass der Autor von der „diebus nostris" erfolgten Kanonisation Ludwigs des Heiligen (1297) spricht. Ferner wird der Liber Sextus (publiziert 1298, März 3.)[6]) als neu erschienen und staatlicherseits noch nicht approbiert bezeichnet[7]).

---

[2]) Die Widersacher der Päpste, S. 141.

[3]) Z. B. Scheffer-Boichorst, Jenaer Literaturzeitung 1874, S. 673. — Lorenz, Geschichtsquellen II, 339, n. 1; 361, n. 1.

[4]) Vgl. Realenzyklop. f. prot. Theol. 3. A. XII, 370.

[5]) ms. lat. 15004, fol. 4', Inhaltsverzeichnis von Hand saec. 15.

[6]) Vgl. Chartul. Univ. Paris II, 81, no. 608. — Schulte, Gesch. der Quell. u. Lit. des kan. Rechts II, 35.

[7]) Goldast a. a. O. II, p. 106, 52.

Etwaige weitere Zweifel werden vollends beseitigt durch eine meines Wissens bisher nicht beachtete Handschrift des Nationalarchivs in Paris, JJ. 28. Dieser Kodex, ein Quartband von 292 Blättern, entspricht dem ehemaligen Registerband XXVIII B des königlichen Archivs, des Trésor des chartes, und hat nachweisbar dem Pierre d' Etampes gehört, einem Sekretär Philipps des Schönen, der von 1307—1324 der erste bekannte Vorsteher des königlichen Archivs war [8]).

Auch der folgende Registerband XXIX C stammt von ihm und enthält die meisten der Dokumente zur Geschichte des Konflikts Philipps des Schönen mit Bonifaz VIII. und des Templerprozesses; er war die Hauptquelle für Dupuys vielzitierte Publikation [9]). Beide Bände sind offenbar zum Privatgebrauch ihres Besitzers angelegt, denn sie enthalten neben Kopien offizieller Briefe und päpstlicher Bullen auch Privatarbeiten, wie z. B. die später zu erwähnende Deliberatio des Advokaten Peter Dubois und anderes, was gerade den Sammler interessierte.

Der uns zunächst beschäftigende Registerband XXVIII B enthält fol. 1—131 die historia Albigensium Petri monachi vallis Cernensis [10]); fol. 132—204: Formulare von Papstbriefen saec. 13, ohne Datum und Titel; fol. 204—218 folgt lib. I, c. 1—20 der Briefsammlung des Petrus de Vineis; fol. 218—232 verschiedene Bullen Bonifaz' VIII. aus der Zeit des Konflikts mit Philipp dem Schönen; fol. 232—235 das Schreiben des französischen Klerus, 1302 April 10, Dupuy p. 66 ff.; fol. 235—238 das französische Schreiben der Barone, ib. p. 60 ff.; fol. 238′—239′: Bulle Verba delirantis filiae,

---

[8]) Boutaric, Philippe le Bel, p. 169. — Bibl. de l'école des chartes, t. 61 (1900), 426 ff.

[9]) Vgl. Boutaric in Notices et extraits XX, 2, p. 168 f. Dieser zweite Band gehört jetzt der Nationalbibliothek als ms. lat. 10919 (früher Cartulaire no. 170).

[10]) Gedruckt Bouquet, t. XIX, p. 1—113. Exzerpte M.G. SS. 26, 398 ff.

1302, August—Oktober, Dupuy 65; dann fol. 239′—257′ die Quaestio, ohne Ueberschrift, Anfang: Questio est utrum dignitas pontificalis [11]); fol. 258—262 sind leer; fol. 263: Bulle Litteras tuas nuper accepimus an Johannes Monachi, 1302, April 13., Dupuy 95 f.; fol. 271—279: Akte der Appellation an das Konzil 1303, Juni 13./14., Dupuy 100—109, fol. 279—284: Bulle Ausculta fili, 1301, Dez. 5., Dupuy 48 ff.

Wie die Uebersicht zeigt, sind die Schriftstücke fol. 232 bis 279 chronologisch richtig geordnet. Ohne hierauf zu viel Wert legen zu wollen, scheint es mir doch immerhin beachtenswert, welche Stelle in dieser fast gleichzeitigen und halboffiziellen Aufzeichnung der Traktat einnimmt, zumal wenn andere Kennzeichen diese Einordnung bestätigen. Der Traktat scheint nach dem Kodex noch in das Jahr 1302 zu gehören, und es liegt am nächsten, ihn auf die Vorgänge des Februar, den Streit um die Bulle Ausculta fili oder vielmehr die Fälschung Deum time und die Vorgänge auf der Ständeversammlung zu beziehen. Eben die dem Traktate hier vorausgehende Bulle Verba delirantis filiae, die päpstliche Antwort auf das Schreiben des französischen Klerus, beklagt die auf dieser Versammlung von P. Flote und anderen geäusserten Grundsätze, die auf ein Schisma oder doch eine Trennung der Kirche vom Staate hinausliefen. Die Quaestio stellt gerade den Gedanken der Trennung der beiden Gewalten an die Spitze, und alle übrigen Handschriften lassen die gefälschte Bulle Deum time mit Philipps angeblicher Antwort der Schrift vorangehen.

Im ms. lat. 15004 (saec. 15) fol. 43 führt sie die Ueberschrift: Questio bene disputata ad argumenta super debato precedentium litterarum, und unmittelbar darauf folgt das Schreiben der französischen Prälaten. Dieselbe Ueberschrift

---

[11]) Boutaric, Not. et extr. XX, 2, p. 169 verwechselt die Quaestio und den Traktat Rex pacificus; ihm folgt Renan, Hist. litt. XXVI. p. 499.

und Reihenfolge findet sich im ms. 4358, fol. 56—73; im ms. lat. 12467 folgt auf die Quaestio (fol. 119—126′) der Traktat Rex Pacificus (f. 127—130) und der Traktat des Johann von Paris (fol. 131—157′), sowie fol. 158 ein Fragment des Dialogus inter clericum et militem, und das alte Inhaltsverzeichnis belehrt uns, dass auch hier ursprünglich die beiden Fälschungen der Schrift voranstanden [12]).

Die handschriftliche Ueberlieferung setzt also einhellig den Traktat in Beziehung zu den durch die Bulle Ausculta fili im Frühjahr 1302 hervorgerufenen Bewegungen.

Inhaltlich widerspricht dieser Annahme nichts. Etwas auffällig aber ist die Form des Traktats, durch die er sich von allen übrigen unterscheidet. Er zerfällt in zwei ungleiche Teile: der kurze erste ist nichts weiter als eine nur äusserlich geordnete Zusammenstellung von Argumenten aus der „natürlichen“ Philosophie (d. h. der Physik und Metaphysik des Aristoteles), der Theologie und den beiden Rechten gegen die Behauptung der geistlich-weltlichen Universalgewalt des Papstes. Der zweite Teil aber, das corpus quaestionis, fasst in 5 Artikeln die Hauptprobleme zusammen, nämlich: 1. die Frage nach dem Ursprung der Gewalten, 2. die Trennung der beiden Gewalten, 3. den Inhalt der päpstlichen Gewalt, 4. die Einmischung der geistlichen Gewalt ins Weltliche, 5. die Frage nach der weltlichen Souveränität des französischen Königs. Der Verfasser hat diese übersichtliche präzise Form

[12]) Der ganze Teil der Handschrift fol. 119—158 charakterisiert sich deutlich als besondere Einlage, die erst später mit den übrigen (kanonistischen) Traktaten des Kodex zusammengebunden wurde, und noch am Rande unten ihre alte Paginierung trägt. — Auch in der von mir nicht benutzten Pariser Handschrift der Biblioth. de l'arsenal., ms. 2450 (79 J. F.) saec. 15, stehen fol. 219 die beiden Fälschungen zusammen mit der Questio utrum dignitas pontificalis et imperialis siue regalis sint duae potestates distinctae (fol. 219′—248). Voraus gehen von fol. 157 an mehrere arresta des königl. Parlaments tangencia regem et iusticiam temporalem, fol. 248 folgt: la demonstrance de la pragmatique exancion(!) faicte de Messr. de Parlement.

offenbar aus einem bestimmten Grunde gewählt. Er befleissigt sich absichtlich der Kürze [13]), hebt nur das Wesentliche hervor. Gegenüber den später zu besprechenden Schriften erscheint diese Quaestio wie eine rasch hingeworfene Denkschrift zur Orientierung über die eine Antwort verlangenden Hauptfragen. Es scheint mir deshalb nicht unwahrscheinlich, dass sie ihre Entstehung dem eigentlich praktischen Zweck der Beratung über die Bulle Ausculta fili und der Vorbereitung einer Antwort auf diese verdankt. Man könnte geradezu daran denken, dass ihr Verfasser auch die falsche Bulle Deum time und die entsprechende Antwort König Philipps angefertigt habe.

Die Annahme einer früheren Abfassung verbietet sich, wie wir sehen werden, durch die Benutzung der Traktate des Aegidius und namentlich des Heinrich von Cremona, die kaum vor 1301 entstanden sein können. Wenn die erwähnte alte Nachricht [14]) richtig ist, dass Heinrich von Cremona an der Gesandtschaft teilnahm, die die Bulle Ausculta fili nach Paris brachte, so hätten wir hier vielleicht eine Andeutung, wie seine Schrift Anfang 1302 in Paris bekannt wurde und die Opposition der französischen Publizisten erregte. Das würde auch für die Abfassungs- und Entstehungsursache der Quaestio eine weitere Bestätigung bieten. Da uns nun nichts im Inhalte des Traktats zwingt, ihn in eine spätere Zeit zu versetzen, so erscheint mir seine Abfassung im Anfang (Februar bis April) des Jahres 1302 aus Anlass der Verhandlungen über die Bulle Ausculta fili als die wahrscheinlichste Annahme.

2. Der Verfasser ist nirgends genannt. Mit einer gewissen Sicherheit können wir nur annehmen, dass er Jurist war. Er entwickelt eine beträchtliche Kenntnis des römischen und kanonischen Rechts, zeigt aber auch eine ansehnliche theologische und philosophische Belesenheit. Die Beweis-

---

[13]) Goldast p. 107, 29: causa brevitatis eas (rationes) non solvimus.

[14]) S. 154, n. 7.

führung zeigt den geschulten Dialektiker. Er ist also im vollen Besitze der Universitätsbildung seiner Zeit und versteht sie seinen Zwecken dienstbar zu machen. Sicher ist ferner, dass der Verfasser Franzose war. Das zeigt der ganze 5. Artikel, insbesondere seine Stellung zur Frage der Konstantinischen Schenkung, sein Interesse für den heiligen Ludwig und die königliche Dynastie überhaupt. Ja, aus dem besonders lebhaften Preislied auf die Vorzüge, ja die Wunderkräfte des Königsgeschlechts, aus der Anführung der Kanonisierung Ludwigs IX.[15]) und der Bemerkung über den vom Könige nicht approbierten Liber Sextus, endlich aus dem Umstande, dass der Traktat wahrscheinlich sich im königlichen Archiv vorfand, als Pierre d'Etampes ihn kopierte, mag man den Schluss ziehen, dass der Verfasser Beziehungen, vielleicht sogar amtlicher Art, zum Hofe hatte und seine Abhandlung dem König oder einem königlichen Rate überreichte, wenn er sie nicht gar in offiziellem Auftrage verfasste.

Es wäre wohl vergeblich, unter den vielen königlichen Räten und Juristen Philipps des Schönen, die damals in den politischen Geschäften mittätig waren, eine bestimmte Person als Verfasser des Traktats ausfindig machen zu wollen. Nur dass man nicht etwa an Flote oder Nogaret denken darf, scheint mir sicher. Denn die grosse politische Rede, die Flote auf der Versammlung vom Jahre 1302 hielt, scheint nach allem, was wir wissen, ganz anderer Art gewesen zu sein, als der vorliegende Traktat; noch weniger aber käme Nogaret in Betracht, dessen charakteristische Manier wir zum Glück aus zahlreichen eigenhändigen Schriften kennen, oder der vielberufene Advokat Dubois, den man, wie wir noch sehen werden, früher gern für allerhand anonyme Schriften verantwortlich gemacht hat.

Wir besitzen von dem Traktate ausser dem lateinischen Originale eine französische Uebersetzung, die sich König Karl V.

---

[15]) Goldast p. 102, 25.

von seinem maître des requêtes Raoul de Presles[16]) anfertigen liess, zusammen mit der Uebersetzung des folgenden Traktats Rex pacificus[17]). Der König hatte offenbares Interesse an diesen Schriften. Philipp de Maizière, der Verfasser des Songe du Vergier, deutet an, dass er sich aus der Uebersetzung der Quaestio vorlesen liess[18]).

b) Inhalt.

1. Der Verfasser formuliert zunächst klar und knapp die entscheidende Frage: sind die beiden Gewalten, die geistliche und die weltliche, zwei voneinander verschiedene Mächte oder nicht? Mit anderen Worten: hat der Papst die volle Souveränität und plenitudo potestatis im Geistlichen und Weltlichen? Die Antwort wird vorausgeschickt: die Gewalten sind verschieden und geschieden, der Papst hat keine Herrschaft über die Temporalien[19]).

Zum Beweise wird, wie schon erwähnt, eine vierfache Kette von philosophischen, theologischen, römischrechtlichen und kanonistischen Argumenten aufgerollt. Es ergibt sich, dass die beiden Gewalten in keinem Verhältnis der Ueber- und Unterordnung zu einander stehen, sondern zwei völlig wesensverschiedene, in ihren Zielen und ihren Funktionen nichts Gemeinsames habende Mächte sind.

Aufs schärfste wird diese Trennung betont[20]). Beide sind

---

[16]) Vgl. über diesen: Mém. de litt. — de l'acad. royale des inscr. et belles-lettres, t. 13 (1740), p. 607—665 u. t. 21 (1754), p. 203 ff. — P. Paris, Mss. franç. (1836—38), t. I, 19—29; II, 43—51 u. Mém. de l'academie des inscr. et belles-lettres XV, 1 (1842), 356—68. — Leroux de Lincy-Tisserand, Paris et ses historiens (1867), p. IX f.

[17]) Druck: Goldast a. a. O. I, p. 39 ff. Handschriften der Uebersetzung der Quaestio: ms. lat. fonds St. Victor 267 u. fonds Notre Dame 250.

[18]) Goldast, I, p. 58 u. P. Paris in Mém. de l'acad. XV, 1, p. 363 f.

[19]) Goldast, II, p. 96, 23.

[20]) p. 96, 25 ff.: actiones disparatae; omnino distincta, nec sub eodem genere continentur, nec communicant in materia.

zwar unmittelbar von Gott, aber schon nach dem mosaischen Gesetze konnten sie nicht in einer menschlichen Person vereinigt sein; noch weniger also nach dem N. T. Christus weigerte sich, die Königswürde anzunehmen, er so wenig wie Petrus übten eine weltliche Jurisdiktion aus[21]). Und wenn den Leviten weltlicher Besitz und eigenes Erbe untersagt war, so erst recht den Päpsten und christlichen Geistlichen[22]).

Das kanonische Recht trennt ebenfalls die beiden Gewalten, auch der Person nach. Es lehrt, dass der Papst dem Kaiser Tribut zahlt[23]), dass überhaupt die ganze Eigentumsordnung nur auf menschlichem, kaiserlichem Rechte ruht, nach Augustin im c. 1, dist. 8[24]). Selbst die Besetzung des päpstlichen Stuhls hat einst der Frankenkönig Karl vom Papste erhalten. Wenn spätere Kaiser auf dieses Recht verzichteten, so ist damit noch nicht gesagt, dass sie sich dem Papste auch im Weltlichen unterwarfen[25]). Der Papst und die römische Kirche empfingen ihre Temporalien zum grössten Teile von den Kaisern, die übrigen Kirchen von Königen und Fürsten[26]).

Das römische Recht endlich erkennt die Unabhängigkeit des Imperium vom Sacerdotium ebenfalls an. Was aber vom Kaiser gilt, das gilt auch vom König von Frankreich, der in seinem Reiche Imperator ist. Papst Innozenz III. hat das selbst bezeugt (Dekretale Novit)[27]). Der König von Frankreich hat den gleichen Rang wie der Kaiser; er erkennt keinen weltlichen Oberherrn an, auch den Kaiser selbst nicht. Das ist altes Gewohnheitsrecht, längst verjährt sind alle gegenteiligen Ansprüche, Kaiser und Papst haben es selbst bestätigt[28]).

Ueberblicken wir diese Beweisführung, so bemerken wir überall das deutliche Bestreben, dieselben Argumente und

---

[21]) p. 96, 50; 97, 1—20.
[22]) p. 96, 58 ff.
[23]) p. 97, 30 ff.
[24]) p. 97, 35.
[25]) p. 98, 1 ff.
[26]) p. 98, 6 ff.
[27]) p. 98, 20 ff.
[28]) p. 98, 48 ff.

Zitate wie die Gegenpartei, aber im entgegengesetzten Sinne zu verwerten. Ueberall wo jene eine Unterordnung und Abhängigkeit der weltlichen Gewalt folgerten, konstatiert unser Autor nur die Wesensverschiedenheit und Sonderung von der geistlichen Gewalt. Die lückenlose Stufenfolge der geistlich-weltlichen Hierarchie, die in der monarchischen absoluten Gewalt des Papstes endet, wird damit aufgehoben. Die weltliche Gewalt wird nicht abgeleitet aus der geistlichen, ist nicht wesensgleich mit derselben, sondern völlig wesensverschieden, mit selbständigen Zwecken, als ein Organ neben einem anderen. Damit ist im Grunde die Trennung des Staates von der Kirche ausgesprochen und Bonifaz VIII. hat in seiner Bulle Verba delirantis tatsächlich diesen Schluss gezogen. Freilich unser Autor war noch von dieser Folgerung weit entfernt. Er gibt nicht nur die geringere Würde des Weltlichen zu (Sonne und Mond), sondern auch sogar die Möglichkeit einer Einmischung des Geistlichen ins Weltliche in besonderen Fällen. Sein Zweck ist nur, dem Weltlichen, dem Staate sein eigenes Gebiet zu wahren, es zu sondern und selbständig, unabhängig vom Geistlichen als eigene Potenz, darzustellen.

Eben hierin zeigt sich der Gegensatz zu dem Standpunkt eines Aegidius. Bei diesem war ja schliesslich alles Weltliche zu einer blossen Emanation des Geistlichen abgeblasst, ohne eigenes Wesen, ohne unabhängige, selbständige Zwecke und Aufgaben. Dieser Gegensatz scheint nun kein unwillkürlicher zu sein, sondern hier polemisiert unser Autor wohl gegen Argumente des Traktats des Aegidius, ohne ihn zu nennen. Das scheint mir zunächst der Fall bei der Interpretation des A. T.: Aegidius hatte die Vereinigung der beiden Gewalten in manchen Königen des A. T. gelehrt[29]), unser Autor behauptet das Gegenteil; Aegidius hatte versucht, aus der Stellung der

[29]) Vgl. Aegidius de pot. eccl. I, c. 7, oben S. 48.

Leviten die weltliche Herrschaft der Geistlichkeit abzuleiten[30]: unser Verfasser beweist aus derselben Stelle das Verbot des weltlichen Besitzes der Geistlichen. Hatte jener behauptet, die Laien zahlten Tribut den Geistlichen und seien deshalb ihnen untertan[31], so kehrt unser Autor die Sache um und behauptet, der Papst zahle Tribut an den Kaiser. Noch deutlicher ist die folgende Stelle. Aegidius hatte seine ganze Theorie von der Stellung des Papstes zu den weltlichen Gütern auf den Satz aufgebaut, dass alles Recht, also auch aller Besitz erst durch die Kirche legalisiert werde. Diesem Fundamentalsatz hält der Autor unseres Traktats den bekannten Kanon des Augustin entgegen, dass aller Besitz und alles Eigentum auf kaiserlichem Rechte ruhe. Schärfer konnte der Gegensatz der weltlichen, legistischen gegen die kurialistische Theorie nicht ausgedrückt werden; vielleicht nicht ohne absichtliche Beziehung auf Aegidius, oder doch auf die französischen Prälaten, die nach Rom gehen wollten, meint unser Autor, dass beim Lesen dieser Dekretale die Gegner Frankreichs einen grossen Schreck bekommen müssten!

Können wir hier eine Benutzung und Polemik gegen Aegidius nur vermuten, so wird doch die Vermutung im folgenden noch bestärkt.

2. Nach den allgemeinen Darlegungen geht der Verfasser zu 5 Hauptpunkten über, um diese ausführlicher zu besprechen.

Am kürzesten handelt er im ersten Artikel vom Ursprung der beiden Gewalten[32]. Beide sind von Gott; biblische und juristische Autoritäten stimmen darin überein. Die Erzählung von der Erhebung Sauls wider Gottes Willen beweist nichts dagegen und ist so nicht richtig gedeutet. Diese letztere Bemerkung scheint sich mehr gegen andere Kurialisten,

---

[30]) Aegidius II, c. 3, oben S. 49.
[31]) Aegidius II, c. 8, oben S. 50.
[32]) Goldast p. 99, 10—30.

als gegen Aegidius zu richten[33]). Doch ist die Auffassung des Verfassers vom Ursprung der weltlichen Gewalt das gerade Gegenteil der Aegidianischen, wenn er erklärt, dass sie gleichermassen, wie die geistliche a Deo instituente et ordinante sei und dafür sich auf das römische Recht beruft[34]).

Der zweite Artikel führt noch weiter, als es im vorhergehenden geschehen war, den Gedanken der Trennung der beiden Gewalten aus[35]). Scharf sondert unser Jurist die Pflichten des weltlichen Fürsten und die des Papstes. Der Kaiser oder König hat die Gewalt über die Körper und körperlichen Dinge (auch dies hatte Aegidius ebenso ausgedrückt: I, 2 a. E. u. ö.), er straft körperlich. Er hält Ordnung und Frieden im Staate aufrecht und verteidigt das Vaterland (patria) gegen die Feinde. Der Kaiser regiert alles Bürgerliche, Weltliche und Zeitliche, der Papst alles Spirituale, Himmlische und Göttliche auf Erden. Die beiden Schwerter sind streng geschieden. Niemals haben die Apostel das materiale Schwert gebraucht. Wie sich der Fürst nicht in das geistliche Gebiet mischen darf, so der Papst nicht in das weltliche, ausser in ganz bestimmten Fällen. Das wird ganz genau im Dekret Gratians ausgedrückt (c. 6, dist. 96, cum ad verum). Auch Christus hat danach hier auf Erden niemals weltliche Jurisdiktion ausgeübt. Denn die Vertreibung der Kaufleute und Wechsler aus dem Tempel (die vor allem wieder Heinrich von Cremona dafür angeführt hatte)[36]) war mehr eine priesterliche Handlung. Deshalb sind also die dignitates geschieden, denn, wie die Glosse zu der eben citierten Bibelstelle sagt, wenn einige alle officia hätten, so würden sie so übermütig werden,

---

[33]) Vielleicht gegen Jakob v. Viterbo fol. 90′/91 und gegen den schon erwähnten unedierten anonymen Traktat De iurisdictione imperii, fol. 15. Er ist, wie mir Herr Prof. Finke mitteilte, ebenfalls von Heinrich von Cremona; s. unt. zu Johann von Paris.

[34]) p. 99 nach der Glosse des Accursius.

[35]) p. 99, 30 ff.

[36]) Heinrich v. Cremona fol. 79′.

dass sie in die Hölle kämen. Ein deutlicher Hinweis auf Bonifaz VIII. und seine Kurialisten, die den Spruch Matth. 28, 18 im Munde führten!

Im dritten Artikel[37]) wird die dem Papste verliehene Gewalt näher untersucht. Dabei gelangt der Verfasser zu dem Schlusse, dass ein dominium terrenorum dem Papste nicht zusteht. Man schlage alle Bücher der heiligen Schrift nach: nirgends wird man finden, dass die Apostel weltliche Gerichtsbarkeit und Unterwerfung der Könige in weltlichen Dingen verlangt hätten. Wie kann der Vikar Christi die königliche Würde beanspruchen, die Christus selbst floh? Christus befahl ferner den Aposteln die äusserste Armut, seine wahren Nachfolger, wie Petrus selbst, rühmten sich ihrer Besitzlosigkeit. Petri Nachfolger hat aber nicht mehr Macht als Petrus selbst. Christus hatte zwar Gewalt über Körper, Seelen und zeitliche Dinge: aber nur die zweite wandte er an und übertrug sie auf die Apostel, d. i. die spirituale Gewalt, die nötig ist zum Heil der Seelen. Seine Gewalt über die Körper aber äusserte er nur in Krankenheilungen und Wundertun; während er über zeitliche Güter überhaupt nicht verfügt hat[38]). Ein langes Zitat aus des heiligen Bernhard Buch De consideratione[39]) wird zur Bestätigung dieser Ausführungen herangezogen. Keine weltliche Macht also ist Petro und seinen Nachfolgern übertragen worden, aber doch eine viel edlere, erhabenere und segenbringendere als die kaiserliche ist. So weit wie Orient und Okzident, wie Seele und Leib, wie Irdisches und Himmlisches sind diese beiden Mächte voneinander getrennt. Was verlangt denn der Papst noch weiter, da ihm doch das Höchste, Erhabenste, was man in diesem Leben sich erdenken kann, von Gott übertragen ist? Es geziemt seiner

[37]) p. 100, 10 ff.

[38]) Vgl. damit besonders die entgegengesetzten Ausführungen bei Jakob v. Viterbo II, c. 1—3.

[39]) lib. II, c. 6, Migne 182, p. 747; fol. 419 (Goldast l. c., p. 74, 30 ff.

Würde nicht, das Auge auf Irdisches, Vergängliches zu richten. Der Papst (Innozenz III.) hat auch selbst zugestanden, dass er keine regelmässige Gewalt, kein dominium oder iurisdictio in den Temporalien habe (in der Dekretale Per Venerabilem), ausser in ganz besonderen Fällen[40]).

Diese Fälle, in denen eine Einmischung der geistlichen Gewalt in das Weltliche erlaubt ist, bestimmt nun der 4. Artikel[41]). Es werden unterschieden 1. rein geistliche Sachen: dahin gehören Zehnten, Simonie, Häresie, Ehescheidung und alles andere auf die Ehe bezügliche; 2. rein weltliche Fälle: das sind Lehnssachen und Blutgerichtssachen etc.; diese sind von Gott unmittelbar der Gerichtsbarkeit der Kaiser und Könige übertragen. In der Urkirche hatten Papst und Prälaten in solchen Dingen überhaupt nichts zu sagen. Jetzt kann man in gewissen persönlichen und weltlichen Streitfällen auch vor dem geistlichen Richter Recht suchen. Dagegen sind eigentliche Lehnssachen nur der fürstlichen Rechtsprechung vorbehalten; 3. gibt es „gemischte" Fälle, d. h. weltliche Streitigkeiten, die in einer gewissen Verwandtschaft und Verbindung mit geistlichen Dingen stehen, z. B. solche Lehnssachen, bei denen Eid- oder Vertragsbruch in Betracht kommt. So können Mitgifts- und Erbschaftsprozesse vor dem geistlichen Richter verhandelt werden, wenn sie mit Ehesachen in Verbindung stehen. Für andere Spezialfälle verweist der Verfasser auf die bekannte Glosse des Kardinals v. Ostia (Heinrich v. Segusia † 1271)[42]).

Aus dieser Verteilung der Kompetenzen ergibt sich, dass der König von Frankreich in Lehnssachen dem Papste nicht untersteht; er könnte ihm jedoch unterstehen auf Grund einer connexio mit einer geistlichen Sache.

Uebersehen wir diese Ausführungen über die weltliche Gewalt des Papstes einerseits und die geistliche Jurisdiktion andererseits, so fällt uns wieder manches in der Argumen-

[40]) p. 101, 10 ff.
[41]) p. 101, 25 ff.
[42]) p. 101, 55 Glosse zu c. Novit.

tation auf, das als Polemik gegen Aegidius aufgefasst werden könnte, wenn wir auch immer beachten müssen, dass einzelne Argumente auf Jahrhunderte alter Tradition beruhen. Die Leugnung des dominium Christi und des Papstes in temporalibus, die Berufung auf das Armutsgebot erinnern sehr an die entgegengesetzten Ausführungen in dem Traktat de pot. eccles.[43]); noch mehr die dreifache Unterscheidung der Gewalt Christi[44]); aber während bei Aegidius eine Funktion aus der anderen folgt, weil alle drei in einer notwendigen Unterordnung stehen, sind hier die drei Seiten unabhängig voneinander gemacht, alle notwendige Verbindung aufgelöst und überdies die Interpretation des Inhalts der einzelnen Teile der Gewalt eine ganz andere. Sehr ähnlich sind sodann die Ausführungen über die geistliche Gerichtsbarkeit. Die kanonistische Lehre von der connexio findet sich bei beiden[45]). Dass Mitgifts- und Erbschaftssachen auch in unserem Traktate unter diesem Gesichtspunkte betrachtet werden, kann auffallen und legt die Vermutung nahe, in dem Verfasser einen Kleriker zu sehen. Freilich fehlt auch manches, was Aegidius dem geistlichen Gericht oder dem Papste ohne weiteres zuspricht. Es fehlt insbesondere die Ausdehnung der geistlichen Jurisdiktion auf alle Fälle, die cum peccato oder crimine denunziert werden können, sowie das Legitimierungsrecht. Dagegen wird doch wieder auch hier die Möglichkeit einer Einmischung des Papstes selbst in Feudalsachen für möglich erklärt; sogar bei Zwistigkeiten zwischen verschiedenen Staaten, was doch gerade Philipp IV. dem Papste verweigert hatte[46]). Aber die prinzipielle Auffassung des weltlichen Gerichtswesens ist doch gerade die entgegengesetzte, wie die des Aegidius. War bei diesem die weltliche Jurisdiktion nur ein Ausfluss der geist-

[43]) Aegidius l. c. II, c. 1—3, oben S. 49.

[44]) Vgl. Aegidius II, c. 4, fol. 13′ (S. 49).

[45]) Aegidius III, c. 5 (S. 54).

[46]) p. 101, 43 ff. 101, 59: posset tamen ei subiacere incidenter et casualiter nach cap. Novit und Per Venerabilem.

lichen, nur durch diese und von dieser eingesetzt und übertragen, so ist sie hier wenigstens in ihrem speziellen Gebiet der geistlichen koordiniert, gleich unmittelbar von Gott und nicht von der Kirche angeordnet. Die der Kirche noch zugestandene weltliche Jurisdiktion in gewissen Fällen ist nicht ein Ausdruck und eine Folge der allgemeinen kirchlichen Vollgewalt, sondern vielmehr ein historisch erworbenes Gewohnheitsrecht, sie ruht nicht auf ius divinum, sondern auf consuetudo[47]).

4. Nach der Erledigung dieser Grundfragen kommt nun der Verfasser auf das politische Hauptproblem, auf die Frage, die eben in der Reichsversammlung des Jahres 1302 diskutiert worden war, ob der König von Frankreich sein Reich von Gott oder von einem Menschen habe. Die Beantwortung dieser Frage im 5. Artikel nimmt fast genau so viel Raum in Anspruch, wie die ganze vorausgehende Erörterung[48]). Wieder schickt der Verfasser die Antwort voraus. Von Gott allein und unmittelbar besitzt der König von Frankreich sein Land, und nicht vom Papst oder sonst einem Menschen. „Und wenn man sagt, dass er doch de iure den Papst als Oberherrn anerkennen sollte, so antworten wir, dass er das bei Todesstrafe nicht darf!“[48a]).

Wir erinnern uns hier, dass Philipp der Schöne am 23. Februar in feierlicher Versammlung seine Söhne bei seinem Fluch und Drohung der Enterbung schwören liess, nie einen anderen als Gott als Oberherrn des Reiches anzuerkennen[49]), und dass er selbst auf der Ständeversammlung sein Leben und Gut zum Pfande setzte für die Verteidigung der königlichen Souveränität[50]).

Der Traktat sucht nun diese Souveränität zunächst zu er-

---

[47]) p. 101, 33 ff.

[48]) p. 102—107.

[48a]) p. 102, 8: respondemus per interemptionem quod non debet.

[49]) Drumann, Bonifaz VIII, Bd. II, p. 29.

[50]) Dupuy p. 61 (Bulaeus IV, p. 20).

weisen durch die Erzählung der bekannten Trojasage[51]), aus der hervorgehen soll, dass die Franken nie sich dem Römerreiche unterworfen haben, also auch nie dem Kaiser oder Papste untertan waren[52]). Selbst wenn dies aber nicht richtig wäre, so ist doch juristisch die Unabhängigkeit Frankreichs jetzt unanfechtbar. Denn jede etwaige frühere Abhängigkeit vom Imperium oder Papste wäre jetzt verjährt, da die französischen Könige ihr Land seit so langer Zeit unangefochten souverän beherrschten und selbst gegen die Kirche eine 100jährige Verjährungsfrist gilt[53]).

Ausser diesen historischen und juristischen Gründen führt aber der Verfasser auch noch drei besondere an: 1. die Salbung mit dem heiligen, vom Himmel gesandten Oel; 2. die notorische Fähigkeit Wunder zu verrichten, die in der französischen Dynastie erblich ist; 3. den Glaubenseifer und hohen Tugendruhm, der alle französischen Könige auszeichnet, wie besonders an dem heiligen Ludwig ersichtlich ist, „den in unseren Tagen die Kirche wegen seiner Wunder und seines hochheiligen Lebenswandels unter die Heiligen aufgenommen hat. Möge er für uns sprechen!"

Nach diesen Argumenten, denen wir in ähnlicher Weise in den anderen königlichen Parteischriften wieder begegnen, beginnt unser Autor sich gegen die Ausführungen der Gegner zu wenden, die da behaupten, dass der König von Frankreich, wie alle anderen Könige, im Weltlichen unter dem Papste stehe. In dieser Argumentenreihe glaube ich nun noch deutlicher als im vorausgehenden den Einfluss der Traktate des Aegidius und insbesondere des Heinrich von Cremona erkennen zu können.

---

[51]) Und zwar in der Form der Gesta Francorum; vgl. Waitz in Gött. Gel. Anz., Bd. 14, p. 13 ff. — Auch Neues Archiv VII, 473.

[52]) p. 102, 9—17.

[53]) Goldast p. 102, 20. — Vgl. auch schon den Legisten Andreas de Isernia (1220—1316) prooem. zu Super usibus feudorum no. 29—35 nach Gierke III, p. 543, n. 59.

Wenn als erstes Argument der Gegner der Satz des Areopagiten angeführt wird, dass die ecclesia militans der ecclesia triumphans entspreche, und, wie es hier nur einen höchsten Hierarchen gebe, dem alle, Engel wie Menschen, gehorchen, so auch in der irdischen ecclesia, so gibt dies ja gerade den Grundgedanken des Aegidius wieder, vgl. bes. I, c. 3, f. 3′; c. 4, f. 4; auch fol. 41′. Auch er beruft sich wiederholt auf Pseudodionys für seine Weltanschauung, und baut seine ganze hierarchische Ordnung auf dem Gedanken der Analogie der zwei Welten auf. Auch das zweite Argument, das aus Pseudodionys genommen ist, findet sich ebenso bei Aegidius I, 3 wieder. Nicht minder die Stelle von Moses und Jethro (Exod. 18, v. 13 ff.) und ihre Deutung auf die Einsetzung der Fürsten (I, 7, f. 7′). Auch die Art der Entgegnung entspricht direkt einer schon von Aegidius bekämpften Auffassung. Unser Autor meint nämlich, eine solche Analogie und Aehnlichkeit bestehe nicht, da der irdische Hierarch wegen seiner Unvollkommenheit nicht genüge zu einem solchen universalen Regiment[54]). Eben gegen diesen Schluss hatte sich Aegidius verwahrt[55]): nicht Unvermögen oder Unvollkommenheit veranlasst den Papst, einen Teil seiner Geschäfte anderen zu übertragen, besonders das Weltliche, sondern nur die höhere Würde des geistlichen Amtes, dem er sich ausschliesslicher widmen will. Auch das klingt an Aegidius an, wenn unser Autor wie jener[56]) den Satz aufstellt: die Temporalien sind wegen des Körpers da, der Körper wegen der Seele, so dass alles Niedere zum Besten der Seele geordnet werden muss, wenn

---

[54]) p. 102, 47.

[55]) Besonders I, c. 7; II, c. 13.

[56]) I, c. 3, fol. 3 f.; II, c. 4, fol. 13 f. — Dass die Anschauungen auf Thomas von Aquino oder noch ältere Quellen zurückgehen, hindert meines Erachtens nicht, ihre besondere Anwendung in dieser Literatur im einzelnen Falle auch für die Beziehungen der einzelnen Schriften untereinander zu verwerten, wenn eine besondere polemische Absicht erkennbar ist, wie in den verschiedenen Argumentenkanons.

der Mensch nicht Missbrauch mit den Temporalien treiben soll. Daraus zieht er dann freilich, inkonsequent genug, nur den Schluss, dass die weltliche Macht in den Spiritualien der geistlichen untergeordnet ist.

Nicht so unmittelbar erinnert an Aegidius' Traktat das folgende Argument, das von der Tatsache, dass es nur einen Schöpfer und ein Ziel aller Dinge gibt, auf einen Regenten im Geistlichen und Weltlichen schliesst.

Auch das nächste Argument von dem einen Haupt des corpus mysticum findet sich in derselben Form, wie hier, nicht bei Aegidius, aber wohl z. B. bei Heinrich von Cremona (fol. 81'), übrigens aber auch in der Bulle Ausculta fili, wie es denn eines der abgenutztesten Beweismittel von jeher gewesen ist[57]). Nicht weiter nachzuweisen vermag ich den Beweis, der von einem letzten minimum, als Brennpunkt aller Ordnungen, auf die monarchische Ordnung unter dem einen Papst schliesst.

Mit allen diesen Beweisgründen findet sich unser Autor dadurch ab, dass er das Prinzip der Einheit nicht im Papste, sondern in Gott findet, es also ins Transzendente verlegt, für die irdische Ordnung aber überall die Scheidung des Kirchlichen und Weltlichen aufrecht hält[58]).

Im folgenden beginnt nun eine Polemik gegen eine Anzahl Argumente, die meines Erachtens an der Benutzung des Traktates des Heinrich von Cremona kaum einen Zweifel lassen, da sie in derselben Reihenfolge wie dort aufeinander folgen. An die Spitze gestellt ist, wie bei Heinrich, die Theorie von der priesterlichen Herrschaft der ältesten Patriarchen des A. T.[59]). Ausführlich wird sie in allen Punkten widerlegt. Auch in den nachher zu besprechenden Traktaten werden wir ihr wieder begegnen; sie scheint damals grossen Eindruck gemacht zu haben. Wie in Heinrichs Traktat folgen

---

[57]) Gierke III, 546, n. 67.
[58]) p. 103, 25. 35.
[59]) p. 103, 40 bis 104, 37.

hierauf die Argumente, dass Christus aus beiden Stämmen, dem priesterlichen und dem königlichen, entsprossen war, dass er beide Gewalten ausübte, die weltliche bei der Reinigung des Tempels, die geistliche bei seinem Selbstopfer; auch dass er sich die Anbetung durch die Könige habe gefallen lassen, am Kreuze als König bezeichnet wurde und in der Passion sich als König behandeln liess[60]).

Auch die beiden nächsten Argumente aus dem N. T. finden sich wenigstens ähnlich bei Heinrich wieder; doch scheint mir hier keine unmittelbare Berührung mehr vorzuliegen[61]). Die folgenden Beweisstellen von der Zweizahl als numerus infamis und des Kanon c. 1, dist. 22, finden sich nicht mehr bei Heinrich von Cremona. Indessen scheinen mir diese Uebereinstimmungen hinreichend, um kaum anders als durch Kenntnis der Schrift unseres Kurialisten erklärt werden zu können. Das würde ein weiteres Zeichen für ihre Wirkung auf die Gegner sein. —

Wir brauchen uns nicht weiter mit den Entgegnungen aufzuhalten, die unser Autor gegen die obigen Argumente vorbringt. Stets kommt er wieder zu demselben Schlusse, die beiden Gewalten sind gegenseitig voneinander geschieden und dem Papste steht keine weltliche Gewalt zu. Freilich gibt er andererseits zu, dass keine völlige divisio der beiden Gewalten bestehe, sondern eine gegenseitige Abhängigkeit, denn die weltliche bedarf der geistlichen wegen des Seelenheils, die geistliche der weltlichen wegen der weltlichen Güter[62]).

Bemerkenswert ist der Grundsatz, der bei Gelegenheit des Zitats c. 1, dist. 22, ausgesprochen wird, dass in Fragen der weltlichen Macht des Papstes das Zeugnis des Papstes für sich selbst nicht viel gilt, ausser wenn es durch Vernunftgründe oder die Autorität der Heiligen Schrift gestützt wird, zumal nicht, wenn der Kaiser oder frühere Päpste das Gegenteil behauptet

---

[60]) p. 104, 38 bis 105, 5. [61]) p. 105, 6—25.
[62]) p. 105, 35.

haben[63]). Es ist also eine dem Zeugenbeweis entnommene, juristische Maxime, die hier der Autor zur Anwendung bringt, so dass der Streit zwischen König und Papst wie ein Prozess erscheint. Unser Verfasser interpretiert den zitierten Kanon anders und zwar sinngetreuer und historisch richtiger als seine Gegner, indem er ihn auf den Primat der römischen Kirche über die anderen Patriarchate bezieht, nicht auf die Weltherrschaft des Papstes über die Staaten. Diese richtige, dem einfachen Sinn gerecht werdende Interpretation von Schriftworten und Gesetzesstellen zeichnet überhaupt die Partei der Antikurialisten aus, wenn sie auch bei ihren Gegnern nicht ganz fehlt, und wenn sie auch bei ihnen selbst noch nicht zur herrschenden geworden ist, sondern neben der allegorischen und anagogischen nebenher geht, wie es eben die Absicht des Schriftstellers erfordert. Immerhin bot die wesentlich juristische Betrachtungsweise dieser Publizisten dafür weniger Handhaben als die mehr theologisch-moralische der Gegner.

Das zeigt sich auch in der Interpretation der auf die Konstantinische Schenkung bezüglichen Kanones, die unser Jurist nun versucht[64]). Die Kurialisten hatten sich zuletzt, wie wir sahen, mit diesem lästig gewordenen Beweismittel dadurch abgefunden, dass sie seine Bedeutung abschwächten und aus der Schenkung eine Restitution der in mystischer Weise schon vorher dem Papste durch Christi Verleihung zustehenden Weltherrschaft machten.

Diese letztere hatte, wie wir sahen, unser Autor überhaupt geleugnet. Für ihn ist der einzige Titel, der für eine etwaige päpstliche Weltherrschaft in Betracht kommen könnte, die Konstantinische Schenkung. Wenn man aber hierfür den von Papst Bonifaz VIII. im Liber Sextus aufgenommenen Kanon P. Nikolaus' III. (c. 17, I, 6, de electione in VI^to^) anführe, so ergebe sich aus diesem gerade nur, dass der Papst in der Stadt Rom die weltliche Alleinherrschaft von Kon-

[63]) p. 105, 44 ff. [64]) p. 105, 62 bis 106, 40.

stantin erhalten habe. Das stehe im Widerspruch mit der Forderung der Herrschaft in der ganzen Welt, die der Papst von Gott erhalten haben will. Dies sei eben falsch, wie oben bewiesen wurde; die geistliche Macht besitze der Papst in der ganzen Welt, weltliche Gewalt dagegen habe ihm erst Konstantin und nur in der Stadt Rom verliehen. In Rom ist er Herr beider Gewalten, wie ja auch jeder Bischof in seiner Bischofsstadt[64a]).

Hatten auch vielleicht schon andere vorher den Sinn und den Inhalt der Konstantinischen Schenkung ähnlich beschränkt[65]), so hatte doch niemand dafür zum Beweise das kanonische Recht angeführt und zwar gerade das Gesetzbuch des Papstes, der auf Grund jener Schenkung die schrankenlose Weltherrschaft beanspruchte. Darin liegt wohl eine beabsichtigte Ironie! Auch die Vergleichung des Papstes mit einem beliebigen Landesbischof ist kühn. Der Papst ist damit tatsächlich zum rein geistlichen Oberhaupt der Christenheit, ohne jede weltliche Oberherrschaft erklärt.

Der Verfasser weiss den Widerspruch und die Unklarheit, die über den wirklichen Umfang der sogenannten Schenkung zwischen den einzelnen Autoritäten bestand, wohl auszunutzen. Er stellt die letzte, authentische, vom Papste selbst gesetzlich approbierte Aeusserung Nikolaus' III. voran, die sich ja nur auf Rom bezog. Dagegen kennt er natürlich auch sehr gut die eigentliche Schenkungsurkunde, wie sie von Gratian in

---

[64a]) p. 106, 10: Sicut dicimus quod aliquis episcopus est dominus temporalis et spiritualis in sua civitate, et sic est ibi monarcha utrumque obtinens principatum, sic ergo concedimus quod papa habet monarchiam utriusque potestatis in urbe, non tamen in orbe.

[65]) Vgl. Döllinger, Papstfabeln, p. 87. Danach wäre nur das Chronicon des Balduinus Ninoviensis (gest. 1294) zu nennen, ed. J. J. de Smet, Corp. chron. Flandriae II, 587 ff. (Exzerpte M.G. SS. 25, 521 ff.). Erst Mitte des 14. Jahrhunderts auch Amalricus Augerius, Chron. pontific. Romanor. (Muratori SS. III, 2). Vgl. auch Sägmüller, Die konstantinische Schenkung im Investiturstreit. Tübinger Theol. Quartalschrift 85 (1902), S. 89 ff.

das Dekret aufgenommen worden war, c. 13, 14, dist. 96, aus welchem Kanon jene andere Stelle nur ein Exzerpt ist. Aber diese eigentliche Schenkung macht ihm wenig Schwierigkeiten. Denn es ist ja längst allgemein angenommene Ueberzeugung der Juristen, dass dieselbe ungültig ist[66]). Zum Beweise dient ihm, wie seit dem 13. Jahrhundert so vielen anderen[67]), die Stelle der Glossa ordinaria des Accursius (gest. zirka 1260) zu der Authentika Quomodo oporteat episcopos, collatio prima, tit. 6, no. 6. Doch gibt er sie nicht genau wieder. Accursius, der sich noch verwahrte, dass im Grunde ihm die Lösung einer solchen Streitfrage nicht zustehe[68]), hatte 4 Punkte gegen die Schenkung angeführt: 1. der Kaiser hätte dann nicht „Mehrer des Reichs" (Augustus) heissen können; 2. er hatte nicht Verfügungsrecht par in parem, d. h. er konnte keine Verfügung für seine Nachfolger verbindlich machen; 3. das Werk Gottes würde gestört werden, wenn Geistliche sich in weltliche Dinge mischten; 4. einer dürfe nicht zwei officia haben. Von diesen Argumenten eignet sich unser Autor nur die beiden ersten an. Er fügt aber noch andere hinzu, die er freilich auch schon bei anderen Juristen vorfand. Die Schenkung war überhaupt zu unermesslich, und wenn der eine Kaiser das eine Stück geben könnte, so der Nachfolger ein anderes, bis das Imperium ganz zerstückelt wäre[69]). Tatsächlich habe die Kirche auch nie mehr besessen als das Patrimonium Petri. Jedenfalls, und das ist für ihn die Hauptsache, konnte die Schenkung sich nicht auf Frankreich erstrecken: denn die Franken waren nie dem Imperium

[66]) Goldast p. 106, 24. Gleichzeitig äussern sich sämtliche andere französische Publizisten ebenso, z. B. Dubois, Deliberatio bei Dupuy p. 46.

[67]) Gierke III, p. 621, n. 283. — Auch Realenzykl. f. prot. Theol. XI, 3 ff.

[68]) Sed licet solutio facti ad nos non pertineat, solvimus quod de iure non valuit talis collatio siue donatio. Doch schwankt er: cf. Gl. zu Dig. l. 1, tit. 12, 1 pertinere.

[69]) Sie finden sich auch bei Dubois a. a. O. als Ansicht der iuris civilis doctores.

unterworfen, oder diese Untertänigkeit ist jedenfalls längst verjährt.

Zum Schluss fügt der Verfasser noch einige zum grossen Teil allgemeine und viel angewandte Gegenargumente hinzu[70]). Vor allem, dass der Papst die Vasallen vom Lehnseid entbinden könne und das Recht Könige abzusetzen habe und bei Hilderich auch ausgeübt habe. Gegen die erstere Behauptung wendet er ein, dass der Papst nur in ganz wenigen Fällen befugt sei, gegen einen weltlichen Fürsten vorzugehen, und zwar als geistlicher Oberherr: nämlich bei Häresie, Schisma und hartnäckigem Trotz gegen die römische Kirche. Die Entbindung der Vasallen vom Lehnseid ist aber dann nur eine weitere Folge des geistlichen Rechts des Papstes, also der Exkommunikation, eine einfache iuris declaratio, kein besonderes Recht. Was aber die Geschichte von Hilderichs Absetzung betrifft, so bestreitet der Verfasser, dass ihn der Papst wirklich abgesetzt habe; auch die Glosse zu dem angezogenen Kanon spreche nur von einem Rat, den er den Grossen des Reichs für die Absetzung und für die Wahl Pippins gegeben habe. Die letzteren wären aber hierzu auch ohne den Papst befugt gewesen. Auch diese juristische Distinktion war also nichts Neues, sie stammte schon von dem bekannten deutschen Kanonisten Johannes Teutonicus und seine Einschränkung wird bereits im 13. Jahrhundert von italienischen Kanonisten ihm als nationale Beschränktheit vorgeworfen[71]).

Neu dagegen ist die Verwerfung eines Kanons des Liber Sextus, c. 1 (III, 23) in VI^to^ am Ende (Dekretale Alexan-

---

[70]) p. 106, 40. Vgl. hierzu Gierke III, p. 531 f., n. 28. 32.

[71]) p. 106, 45. Die Ausführung kehrt wieder in den folgenden Traktaten. — c. 3, C. 15, q. 6 mit der Glosse des Joh. Teutonicus. — Vgl. z. B. die Bemerkung des Kanonisten Guil. de Montelauduno (gest. 1343) bei Schulte, Gesch. d. Quell. u. Lit. II, 197 (Marca-Baluze, De concordia sacerdotii et imp. I, 63): sed erat Alemannus vel Theutonicus: unde favor et caro et sanguis revelavit sibi.

ders IV. 1260), in welchem den weltlichen Gerichtsherren verboten wird, Kirchen oder kirchliche Personen zur Veräusserung oder Herausgabe der von ihnen erworbenen oder künftig zu erwerbenden Güter zu zwingen. Diese Bestimmung richtete sich gegen eine speziell französische Rechtsgewohnheit, wonach jede Kirche, die durch Schenkung oder Kauf ein Grundstück erwarb, verpflichtet war, binnen Jahr und Tag die Genehmigung des betreffenden Oberlehnsherrn oder des Königs einzuholen, in dessen Jurisdiktionsbezirk das Gut lag, widrigenfalls sie dasselbe veräussern musste[72]). Es sollte hiedurch das Anwachsen des geistlichen Besitzes etwas vermindert und damit das Schwinden der Einkünfte und Rechte der weltlichen Herren verringert werden. Philipp der Schöne hatte dieses „Amortissementsrecht" wiederholt im ganzen Reiche zur Anwendung gebracht; die Einnahmen, die ihm aus der Gewährung seiner Autorisation zuflossen, zählten nächst dem Regalrechte zu den bedeutendsten[73]). Ausser dem König und den Pairs übten nur wenige Grosslehnsherren das Recht. Auch unser Autor verteidigt das Recht, weil ohne dasselbe die kirchlichen Personen so grosse Besitzungen erwerben könnten, dass den Fürsten und dem Staate ein unerträglicher Schaden daraus erwüchse. Die kanonische Bestimmung aber sei neu, noch nicht von den Fürsten bestätigt und werde wahrscheinlich niemals anerkannt werden[74]). Damit ist der Grundsatz ausgesprochen, dass das kanonische Recht nur gültig sei, sofern es von den weltlichen Fürsten bestätigt werde, — genau das Gegenteil der Forderung der Kurialisten.

Noch drei allgemeine Sätze widerlegt der Verfasser zum Schlusse, unter denen besonders der erste gegen die plenitudo potestatis des Papstes gerichtete sehr bemerkenswert ist. Seine Kritik zeigt hier schon sehr deutlich die Richtung an, die später

[72]) Vgl. Viollet, Hist. des inst. polit. II, 408 ff.

[73]) Boutaric, Philippe le Bel, p. 68, 248 ff. Vgl. auch Ch. V. Langlois, Le règne de Philippe III, p. 235 ff.

[74]) p. 106, 55.

ein Marsilius v. Padua, Okkam und Wicliffe einschlugen. Er wiederholt zunächst, dass dem Papst keine Macht zustehe über die Körper und über die weltlichen Dinge, sondern dass er nur die geistliche Binde- und Lösegewalt habe (clave tamen non errante). Aber auch diese Gewalt sei nicht absolut[75]). Denn der Papst kann die Seelen weder schaffen, noch in sie die Gnade eingiessen, noch erlösen oder verdammen, noch Sünden erlassen; alles das übt er nur im Dienste Gottes, nur ministerialiter, nicht als Herr, kraft eigener Gewalt. Er ist also auch in dieser geistlichen Macht den niederen Prälaten an die Seite zu stellen.

Damit ist doch die damals von den Verteidigern des päpstlichen Absolutismus fast vergessene ältere Auffassung der priesterlichen, besonders der päpstlichen Vermittelungsgewalt, die allerdings auch die Dogmatik des 13. Jahrhunderts, auch Thomas von Aquino nicht verändert hatte[76]), wieder stark betont. Nicht der Papst selbst hat die geistliche Wunderkraft der Gnade, sondern nur Gott, der Papst ist nur sein Diener, wie alle anderen Priester auch. Welcher Gegensatz zu der Anschauung von der mystisch-göttlichen Macht des Papstes bei Aegidius! —

Nicht unerwähnt mag zur Charakteristik des Verfassers auch noch die Interpretation des letzten Argumentes bleiben, der bekannten Stelle 1. Kor. 6, v. 3: Nescitis quoniam angelos iudicabimus, die immer allegorisch auf das oberrichterliche

---

[75]) p. 107, 5: Nec quantum ad animas dicendus est habere plenitudinem potestatis, nisi in ligando et soluendo, claue tamen non errante. Non enim potest animas creare, nec in eas gratiam infundere, nec saluare, nec damnare, nec peccata remittere, nisi ministerialiter. Dicitur igitur plenitudinem habere tantum in spiritualibus et non absolute, sed in comparatione inferiorum praelatorum, qui ad partem sollicitudinis sunt vocati.

[76]) Vgl. z. B. Schwane, Dogmengesch. des M.A. S. 440 f. — Doch vgl. über die Veräusserlichung des Bussinstituts im Sinne einer Steigerung der sakramentalen Gewalt des Priesters seit dem 13. Jahrhundert (Ablass und Lehre von der attritio) u. a. K. Müller, Kirchengesch. 1, 574 ff.

Amt des Papstes gedeutet zu werden pflegte[77]). Statt dessen legt ihr unser Autor die ganz korrekte historische Deutung unter, die ihr nach dem Zusammenhang, in dem sie im Korintherbrief erscheint, zukommt[78]).

Ergebnisse. Zwei Punkte, zwei Grundprobleme sind es, wie wir sahen, die der Traktat behandelt: 1. die Frage nach dem Verhältnis der beiden Gewalten, 2. der Umfang und Sinn der päpstlichen Vollgewalt.

Die erste Frage wird gelöst im Sinne der allgemeinen Tradition der Legisten, wie sie z. B. sich in der Glosse des Accursius zu der angeführten Stelle ausspricht[79]). An Stelle der durchgängigen Unterordnung und Ableitung der weltlichen Gewalt aus der geistlichen, wie sie uns bei den Kurialisten entgegentritt, finden wir die Nebenordnung und Zurückführung beider auf eine überirdische Quelle, auf Gott als Ausgangspunkt beider getrennter, selbstständiger Gewalten. Ihre Stellung zueinander ist demnach die der Gleichberechtigung, weil gleichen Ursprungs, und der rechtlichen Unabhängigkeit voneinander. Die Gebiete ihrer Tätigkeit sind ganz verschiedener Art, der Kaiser darf sich nicht in das Geistliche mischen, der Papst nicht in das Weltliche. Aber sie bedürfen einander wechselweise, wie zwei Organe des einen corpus mysticum. Deshalb ist auch keine völlige Trennung der beiden Gewalten beabsichtigt, wie Bonifaz VIII. vorgab: es sind nicht zwei Prinzipien der Weltregierung, sondern nur zwei Funktionen, zwei Organe des einen transzendenten Prinzips. Dabei kommt nun alles darauf an, jedem Organ seine Wirkungssphäre genau vorzuschreiben und abzugrenzen und das mittlere Feld, auf dem die beiden Gewalten gemeinsam oder in Konkurrenz

---

[77]) p. 107, 20, vgl. Gierke III, 532, n. 34.

[78]) Respondeo: nuper conuersos ad fidem reprehendit apostolus, quia pro negotiis vel controuersiis quas inter se habebant super rebus temporalibus, relictis vel contemptis iudicibus christianis remeabant ad iudices infidelium, quasi non haberent christianos iudices sufficientes de huiusmodi iudicare.

[79]) Vgl. Gierke III, p. 534, n. 38.

tätig sein sollen, möglichst einzuschränken. Das ist die Aufgabe, die sich alle die antikurialistischen Schriften Jahrhunderte hindurch stellen[80]) und alle nur teilweise und unvollkommen lösen, wie ja diese Fragen von diesem Standpunkte aus sich überhaupt nur halb lösen lassen. Auch unser Traktat ist hier nicht zu grösserer Klarheit gelangt. Selbst die Koordination der Gewalten wird zum Teil ja wieder aufgehoben durch die Anerkennung der höheren dignitas der geistlichen Gewalt. Vor allem aber mangelhaft ist die Scheidung der casus iurisdictionis. Hier bleibt der Willkür und namentlich dem Uebergreifen der geistlichen Macht ein weites Feld offen.

Besser gelungen und eigener ist die Kritik der päpstlichen plenitudo potestatis. Dieser im 13. Jahrhundert zu so verhängnisvoller Bedeutung angewachsene Begriff wird durch den Traktat zurückgewiesen. Im weltlichen Gebiet erscheint der Papst nicht anders als ein anderer begüterter Bischof. Weltlicher Souverän ist er nur in Rom und im Patrimonium Petri, nirgends sonst. Denn seine weltliche Souveränität ist kein Ausfluss seiner päpstlichen Gewalt, sondern eine Folge der Uebertragung durch die weltlichen Fürsten. Noch weiter geht aber die Verneinung der päpstlichen Vollgewalt auch in geistlichen Dingen. Dadurch wird der päpstliche Absolutismus und Universalismus in diesen Dingen stark erschüttert. Es ist ja überhaupt für diesen, wie für die anderen französischen staatsfreundlichen Traktate bezeichnend, dass die Universalmacht möglichst zurücktritt gegenüber der Bedeutung der nationalen Ordnung. Hinsichtlich des kirchlichen Gebietes hatten wir bereits bei G. Duranti Gelegenheit, hierüber zu sprechen, im weltlichen Gebiete aber sind alle einig, dass eine Universalmacht, sei es des Papstes, sei es des Kaisers, für sie, für Frankreich nicht existiere. Das „Imperium“ ist verjährt; es existiert nicht mehr als die Universalmacht, sondern nur noch als ein Kaiserreich neben anderen, gleich souveränen Staaten.

---

[80]) Gierke p. 537 ff.

2. Die Quaestio de potestate papae: Rex pacificus.

a) Abfassungszeit und Verfasser.

1. In engem inhaltlichen Zusammenhange mit dem vorigen Traktate steht der ebenfalls anonym überlieferte, welcher mit den Worten Rex pacificus Salomon beginnt und danach meist benannt wird. Seine zeitliche Zugehörigkeit zu unserer Literaturgruppe ist nach Inhalt und Merkmalen der Ueberlieferung sicher.

Von Handschriften sind mir bekannt geworden: 1. der schon genannte Codex lat. 15004 (St. Victor 895), saec. 15. Unser Traktat steht hier am Schlusse einer umfänglichen Sammlung von anderen, sämtlich auf den Streit mit Bonifaz VIII. bezüglichen Schriftstücken[1]).

[1]) Der Kodex enthält nach dem Inhaltsverzeichnis (fol. 3—4′): Die Disputacio inter clericum et militem (fol. 5—11′); Johann von Paris de potestate regia et papali (fol. 13—42); die falsche Bulle und Antwort mit der Quaestio in utramque (fol. 43—63′); Schreiben des französischen Klerus an Bonifaz VIII. (fol. 63′—65′); Bulle Salvator mundi (fol. 66), Forma citacionis des französischen Klerus nach Rom (fol. 66′); Accusatio Nogarets (fol. 67—69); Appellatio an das Konzil 1303 (fol. 69—72); Declaratio Bonifacii quod contra Phil. regem procedet non obstante appelatione sua = Bulle Nuper ad audientiam nostram (fol. 72—73′); Forma constitucionis etc. = Unam Sanctam (fol. 74—74′); Bulla excommunicationis: Super Petri solio (fol. 74′—77′). Reservatio praelaturorum omnium ecclesiarum cathedralium etc. = Sedes apostolica (fol. 78). Ohne Ueberschrift: Heinrichs von Cremona Traktat Data est mihi etc. (fol. 78 bis 82); Rede des Kardinals von Porto, 1302 (fol. 82′—83′) und Bonifaz' VIII. (fol. 83′—86′). Französisches Schreiben der Barone an die Kardinäle (fol. 86′—89). Ausfuhrverbot K. Philipps (fol. 89—89′). Desselben Begrüssungsschreiben an den neuen Papst Benedikt XI. (fol. 89′—90′). Notizen über Bonifaz VIII. (fol. 91—92′). Bulle Etsi de statu, 1297 (fol. 92′—93′). Notizen über Benedikt XI. und Klemens' V. (fol. 93′—94). Bulle Rem non novam, 1303 (fol. 94—94′). Traktat Rex Pacificus, ohne Ueberschrift (fol. 95—104′). Ein kurz nach Klemens' V. Tode, vor der Erhebung Johanns XXII. geschriebener Traktat über die Zeit der Konzilien (fol. 104′—118). Notizen über die Konzilien des 15. Jahrhunderts

2. Ms. lat. 12467 (St. Germain 294), saec. 14, fol. 127 bis 130′, Ueberschrift von späterer Hand: Utrum papa sit dominus in temporalibus. Der Text schliesst mit den Worten: Ex premissis ergo omnibus colligitur evidenter quod papa non est super omnes christianos superior in temporalibus. Die ganze folgende Responsio fehlt. Dem Traktate geht in der Handschrift voraus, wie schon oben erwähnt, die Quaestio in utramque partem, es folgt auf ihn Johann von Paris und ein Fragment der Disputatio inter clericum et militem.

3. Lat. 15690 (Sorbonne 372), saec. 14, fol. 128—136, unter jüngeren und späteren Traktaten des 14. Jhs.[2]).

Gedruckt ist der Traktat zuerst wohl 1506 in Paris, per Johannem Barbier impressorem pro Johanne Petit librario commorante in vico S. Jacobi sub intersignio leonis argentei, zusammen mit der Schrift des Johann von Paris u. a.[3]).

(fol. 119—127′). Der Liber de perfectione vite spiritualis von Thomas von Aquino (fol. 129—160). Schriften von Gerson (fol. 161—203′); dann Bulle Verba delirantis filie, 1302 (fol. 204), Bulle Ausculta fili (fol. 204′ bis 207); Zitation des Klerus 1302 (fol. 207′), Notizen über Bonifaz (fol. 207′); ein Traktat des Johannes Breviscoxa von 1421: Questio est ita, utrum ecclesia etc. (fol. 211—262); drei Quästionen de plenitudine potestatis ecclesiastice von Gerson (fol. 262′—266).

[2]) Nämlich: Liber metricus b. Bernardi de contemptu mundi, fol. 2 bis 18. — Liber Marsilii de Padua quod defensorium pacis nuncupant (bis zum Schluss von cap. 1, dict. III) fol. 18—106′. Propositio contra validos mendicantes von Armachanus, verf. 8. Nov. 1357, fol. 107—127′. — Ein langes metrisches Stück, fol. 136′—144. — Compendium morale de re publica von Raoul de Presles, fol. 144—175. — Luziferbrief anno 1351, fol. 175—176.

[3]) Der Druck scheint selten zu sein; ein Exemplar auf der Leipziger Universitätsbibliothek. Der Band enthält: Durandus episcopus meldensis ordinis predicatorum de origine iurisdictionum. — Eiusdem tractatus de legibus. — Petrus de Palude de causa immediata ecclesiastice potestatis. — Eiusdem articulus de audientia confessionum. — Johannes parisiensis eiusdem ordinis doctor theologus de utraque potestate papali scil. et regali. — Herueus natalis eiusdem ordinis de eodem tractatu(s). — Quidam tractatus de eodem qui incipit rex pacificus cuius auctor ignoratur. — 186 Blätter ohne Paginierung, 8°. Zwischen die beiden letzten

2. Im Jahre 1614, am Schlusse der Acta inter Philippum Pulchrum et Bonifacium octavum, p. 58—93. — 3. 1655, Fol., am Schlusse der Sammlung von Dupuy, Hist. du différend etc. p. 663—683. — 4. 1668 bei Bulaeus, Historia universitatis Parisiensis, t. IV. Dissert VII, p. 935 bis 946, aber ohne den Prolog und, wie in ms. 12467, ohne die Responsio.

2. Wenn Bulaeus[4]) behauptet, der Traktat sei eine im Namen der Universität oder der theologischen Fakultät auf die königliche Aufforderung gegebene Antwort und richte sich besonders gegen die Bulle Unam Sanctam, so bleibt er hierfür den Beweis schuldig. Nirgends in den Handschriften findet sich eine darauf bezügliche Bemerkung und die Form, in der die Schrift vorliegt, gibt nicht den mindesten Anlass zu dieser Schlussfolgerung.

Stücke ist eingeschoben eine Oratio M. Philippi Griueau habita in signetis theologie in collegio Sorbone, und 10 charakteristische Verse über bekannte Scholastiker von Fr. Johannes de Fenario, O. P. D. theol. an den königl. Beichtvater Joh. Cleree. Diese nicht uninteressanten Verse lauten:

Te duce sydereus doctor redibit aquinas,
Colonia albertum cernet cognomine magnum,
Et lugdunentium rursus mirabitur ara
Palustrem Petrum . reddet rubente galero
Holcotum maior britania: parua sed Heruum,
Tardior alvernis veniet de montibus ipse,
Mente velox tantum, diuersa sed voce durandus,
Rupibus in mediis caprellum macra ruthena
Enutriet, quondam fulgebit crassa tholosa:
Innumeros demum sic ordo dabit achilles. —

Die erste Herausgabe dieser Schriften ist also durch die Dominikaner erfolgt. — Angebunden sind in dem Exemplar Opuscula des Thoma de Vio Caietanus, Paris 1511 von demselben Drucker u. die Navicula Penitentie von Joh. Geiler von Keysersberg, Argentorati in aedib. Math. Schurerii 1512.

[4]) Bulaeus, Hist. univ. Paris. IV, p. 37, 934. Dagegen Denifle im Chartul. univ. Paris, II, 102, note.

Der Traktat zeigt das ausgebildete Schema einer juristischen Quaestio[5]).

Nach einer predigtartigen Einleitung[6]) über ein Schriftwort (p. 663 f.), wie sie in Reden und Schriftstücken der Zeit üblich ist, folgt die Aufstellung des Falles, der quaestio (proponitur quaestio), hierauf die Antwort im bejahenden Sinne, die der Ausführuag zu Gunsten des „Klägers" entspricht (et arguitur quod sic, p. 664—666), danach die Gegenargumente (in oppositum arguitur, — ad partem contrariam arguitur, p. 666—669), schliesslich die decisio quaestionis, die die Entscheidung der Streitfrage zu Gunsten der Partei des Beklagten bringt (p. 669—676). Angehängt sind als responsio endlich die Widerlegungen der einzelnen Argumente der Gegenpartei (p. 676—683). Wir haben also formell das Musterbeispiel einer gelehrten scholastischen Arbeit vor uns, die sogleich erkennen lässt, dass ihr Verfasser auf der Universität ausgebildet war, wahrscheinlich ihr noch als Magister angehörte.

Gibt schon die Form Anlass zu der Vermutung, dass der Verfasser Jurist war, so wird diese Vermutung durch den Inhalt bestätigt.

Es ist besonders hierfür bezeichnend, dass der Verfasser alle aus der Heiligen Schrift, aus den Gebieten der Theologie und Philosophie von den Parteien angeführten Argumente ergänzt und erläutert durch ein entsprechendes Zitat aus dem kanonischen oder römischen Rechte[7]). Ausser bekannten, von anderen übernommenen Stellen des Augustin und Bernhard zitiert er überhaupt wenig theologische Autoritäten. Für theologische Fragen, auch für die Exegese der Bibel beruft

---

[5]) Ueber deren feste Form nach dem Muster der Quästionen des Glossators Azo (gest. 1230), vgl. Savigny, Gesch. des röm. Rechts im M.A. V, 258. — E. Landsberg, Die Quästionen des Azo, Freiburg 1888, Vorwort, p. 1 ff.

[6]) Ich zitiere der leichteren Zugänglichkeit wegen nach Dupuy, unter Vergleichung des Textes der editio princeps.

[7]) Vgl. die beiden Argumentenreihen, p. 664 ff. u. 666 ff.

er sich wiederholt auf das Urteil der theologi doctores[8]). Seine hauptsächlichen Beweise holt er aus dem kanonischen Rechte und der kanonistischen Literatur, vor allem aus dem Dekretalenrecht und aus dem Apparat und der Summe des Kardinals von Ostia, die er wiederholt bekämpft.

Wir dürfen also in dem Verfasser einen Juristen sehen, vielleicht einen Magister des kanonischen Rechts an der Pariser Universität. Auch dass er Franzose ist, ergibt sich meines Erachtens deutlich genug, wie bei dem Autor des vorigen Traktats, aus seiner Auffassung der Bedeutung der Konstantinischen Schenkung und des Imperium für Frankreich und aus seiner Lobrede auf die französische Dynastie[9]).

Nur eben erwähnen will ich eine einst von berühmten französischen Gelehrten geäusserte Ansicht[10]), dass nämlich der Verfasser des Traktats der später von uns noch näher zu charakterisierende Advokat Peter Dubois sei. Es ist für jemand, der einerseits den Traktat und andererseits die Schriften dieses Advokaten aufmerksam liest, meines Erachtens kaum einzusehen, wie man überhaupt auf diesen Einfall kommen konnte. Denn irgend welche äussere Aehnlichkeit ist gar nicht zu entdecken; dagegen fehlen dem vorliegenden Traktate alle die nicht geringen und auffälligen Merkmale der Schriften Dubois'[11]). Es ist schwer zu begreifen, warum er, der seine Lieblingsideen und Phrasen so rastlos immer wiederholt, gerade hier nicht eine derselben angebracht haben sollte, obwohl dazu reichlich Gelegenheit war, warum er die Charakteristika seines

[8]) Z. B. p. 674, 676.

[9]) p. 675 f.

[10]) Zuerst Natalis de Wailly, der Wiederentdecker Dubois', Bibl. de l'école des chartes 2e sér., t. 3 (1846), 273—315 (oder Mém. de l'acad. des inscr., t. 18, 2, p. 492 ff.); danach Boutaric, Comptes rendus de l'acad. des inscr., t. 7 (1863), p. 89; und Renan, Hist. litt. XXVI, p. 498 f. — Dagegen lehnt der Herausgeber von Dubois' Hauptschrift Ch.-V. Langlois jetzt dessen Autorschaft der Quaestio ab, Coll. de textes hist. 9, préface, p. IX f.

[11]) Ueber diese vgl. unten.

Stils in diesem langen Schriftstück so völlig verbirgt, während sie sonst in jeder kleinen Arbeit zu Tage treten. Denn die angeblichen Uebereinstimmungen, auf die man hinwies, sind derartig unstichhaltig, dass es sich kaum lohnt sie zu widerlegen[12]).

Die Person des Verfassers bleibt also unbekannt, und es scheint mir fruchtlos, sie ermitteln zu wollen. Eine gewisse Beziehung zum königlichen Hofe könnte vielleicht, ausser den erwähnten Bemerkungen über die Dynastie, die kurze Vorrede wahrscheinlich machen.

Man nahm nicht leicht für solche Zwecke einen Schrifttext, der nicht irgend eine mehr oder weniger deutliche Beziehung auf die Personen oder die Sache, um die es sich handelte, hatte. Der Zeitgeschmack liebte es, durch kühne, allegorische Deutungen aus einem solchen biblischen Worte allerhand Beziehungen auf die vorliegenden Verhältnisse herauszuinterpretieren.

Nun wählt der Autor die Stelle Proverb. 25, v. 2: Der

---

[12]) De Wailly und nach ihm Renan vergleichen die Argumente über die Gültigkeit der praescriptio gegen das Imperium, über die Konstantinische Schenkung, über die besondere unabhängige Stellung der französischen Könige gegenüber dem Papst, besonders die Auffassung der Autorität Arons und Mosis, und die Erklärungen der Stellen: Quod ligaveris etc. und Reddite quae sunt Caesaris. — Ganz gewiss finden sich bei beiden Autoren diese gleichen Gedanken und Ausführungen, aber doch nicht nur bei ihnen, sondern bei so und so vielen anderen vorher und nachher. Es ist Scheidemünze, die von Hand zu Hand geht. Ebensogut könnte man auch z. B. Johann von Paris oder den Autor des vorigen Traktats mit gleicher Wahrscheinlichkeit für den Verfasser der Quaestio erklären, oder überhaupt alle diese antikurialistischen Schriften einem Autor zuschreiben. Das was man allerhöchstens, mit Vorsicht, im einzelnen auf Grund solcher Beweismittel wird konstatieren können, ist eine gegenseitige Beeinflussung und Abhängigkeit der einzelnen Schriften. Ueber die Personen der Verfasser können nur besondere, stilistische Merkmale in der Form der Ideen und der Zitate, bisweilen einen Aufschluss geben, aber in dieser Literatur fehlt auch dies meist oder ist trügerisch!

Könige Ehre ist es, eine Sache erforschen. Dreierlei folgert er daraus: 1. das allgemeine Gebot, den König zu ehren; 2. die Pflicht des Königs, sich nicht schwelgerischem Müssiggang hinzugeben, sondern dem Eifer und der Sorge um sein Amt, wobei er mit fast drohender Wendung auf das Geschick des von den französischen Baronen abgesetzten Childerich hinweist; 3. die Aufgabe, eine Sache zu erforschen, damit die verborgene Wahrheit an den Tag komme.

Vergleicht man mit dieser Einleitung die historischen Verhältnisse, die allein den Traktat veranlasst haben können, so kommt man leicht zu der Ueberzeugung, der Verfasser richte seine Schrift an König Philipp selbst, um ihn aufzufordern, seine Ehre zu verteidigen durch die Untersuchung der Wahrheit in der Streitfrage nach der päpstlichen Machtvollkommenheit. Der Verfasser will zu dieser Untersuchung durch seine Abhandlung selbst einen Beitrag liefern.

Es fragt sich nun nur, welches der besondere Anlass war, vom König die Untersuchung der genannten Streitfrage zu fordern, mit anderen Worten, ob die Schrift in das Jahr 1302, in den Streit um die Bulle Deum time, oder in das Jahr 1303 zu setzen ist, denn nur um diese beiden Jahre kann es sich meines Erachtens handeln.

Die handschriftliche Ueberlieferung bietet gar keinen Anhaltspunkt. Bei einem Vergleiche des Traktates mit der vorigen Quaestio fallen aber sofort eine Reihe von Aehnlichkeiten auf. In dem Kanon der Argumente der Gegner, besonders aber in dem der eigenen Partei, finden sich derartige direkte Wiederholungen, dass eine Beziehung der einen auf die andere Schrift wahrscheinlich wird.

Die ersten 5 juristischen Zitate des Rex pacificus finden sich sämtlich wieder im ersten allgemeinen Teile der vorigen Quaestio unter deren zivilrechtlichen Argumenten[13]). Ebenso

[13]) p. 666, no. 1: c. 7 X (4, 17) = Quaestio in utramque partem p. 98, 48, beide von den Worten an: nos attendentes, unser Traktat fügt noch c. 5 desselben Titels hinzu; — ebenda no. 2: c. 13 X (2, 1) = Qu

entsprechen die Argumente Nr. 11 und 12 den in derselben Reihenfolge erscheinenden Argumenten des 3. Artikels des vorigen Traktates[14]). Will man diese Beziehungen durch direkte Benutzung der einen durch die andere Schrift erklären, so kann man meines Erachtens eher eine Abhängigkeit des Rex pacificus von dem vorigen Traktate annehmen, als das Umgekehrte, dass die vorige Quaestio ein Auszug aus dem vorliegenden Traktate wäre. Denn es ist wahrscheinlicher, dass der Verfasser des Rex pacificus, der für seine sorgfältige, ausführliche Untersuchung allerhand Hilfsmittel und Vorarbeiten benutzte, auch die nur äusserlich geordnete Stellensammlung der Quaestio in utramque heranzog und durch andere Argumente, die er zum Teil nicht gleichzeitigen Autoren, sondern dem Hostiensis entnahm[15]), vermehrte, als dass der Autor der Quaestio in utramque partem, dessen Arbeit ganz den Eindruck eines ersten, raschen Entwurfs macht, aus dem wohlgeordneten Argumentenkanon des Rex pacificus nur gerade die erwähnten Zitate sich angeeignet hätte, zum Teil sogar

---

p. 98, 25 ff. — no. 3: c. 7, § 1 X (2, 28) = p. 98, 35. — no. 4: c. 10 X (2, 2) = p. 98, 5, beide von: mandamus an; — no. 5: c. 13 X (4, 17) = p. 98, 50.

[14]) Vgl. p. 668: Sed Christus ostendit et de facto docuit se non velle habere dominium vel iurisdictionem temporalem — nach Joh. 6, 15 = Quaestio p. 100: Cum igitur Christus dominus hac potestate uti noluerit, sed oblatam refugerit, exemplo suo evidenter ostendit et evidentia facti docuit etc. nach Joh. 6, 15. — p. 668 folgendes Argument (no. 12): Item plus dominationis non habet papa ratione qua papa quam habuit petrus — nach Acta 3, 2—6 = Quaestio p. 100: Item successor Petri non plus habet potestatis quam Petrus primus Dei vicarius — nach Acta 3, 2—6 und anderen Stellen.

[15]) p. 669: Specialius tamen hoc probat (dominus Hostiensis) in Apparatu suo super decretali extr. Qui filii sint legitimi, Per venerabilem, super § rationibus, ubi multas rationes adducit ad hoc, quarum meliores et efficaciores adductae sunt superius in opponendo ad partem istam. Eine lehrreiche und warnende Mahnung, derartige Uebereinstimmungen in der Argumentation nicht zu unbedingt sicheren Kriterien zu nehmen!

unvollständig, andere für seine Sammlung ebenso wichtige aber übergangen hätte.

Einen sicheren Beweis für die Benutzung der einen durch die andere Schrift ergeben aber diese Aehnlichkeiten überhaupt nicht. Sie lassen dagegen wohl den Schluss zu, dass beide Traktate zeitlich eng zusammen gehören, dass sie wahrscheinlich beide denselben Disputationen und Verhandlungen ihren Ursprung verdanken, in denen jene Argumente in aller Munde waren.

Wir glaubten die vorige Quaestio mit Wahrscheinlichkeit in das Frühjahr 1302, die Zeit vor der Ständeversammlung, datieren zu dürfen. Auch der Rex pacificus wird denselben äusseren Umständen seinen Ursprung verdanken. Insbesondere weist darauf hin die erwähnte Vorrede. Die Untersuchung der Wahrheit, die hier im Interesse der Ehre des Königs gefordert wird, war gerade die Aufgabe jener Ständeversammlung; die ausdrückliche Erläuterung von 1. Petri c. 2: Deum timete, und die Unterscheidung des sermo praesumptuosae elationis von der Art, wie sie sich für Herrscher geziemt, kann man ohne Zwang als Anspielung auf die falsche Bulle Deum time und das Vorgehen Bonifaz' VIII. beziehen[16]). Nichts im Inhalte des Traktats weist auf eine spätere Entstehungszeit. Etwaige Anklänge an die Bulle Unam Sanctam

---

[16]) Vgl. p. 663: Istum honorem (regalem) nec aufferre nec diminuere volebat primus Christi vicarius beatus Petrus apostolus qui in prima sua canonica 2. c. cum ad timorem dei suos subditos monitorie induxisset dicens deum timete, statim sine alterius nominis quomodocumque dominum significantis interpositione, sed immediate subiunxit: Regem honorificate. — Er unterscheidet dann den sermo presumptuosae elationis, nach Job 32 — et iste sermo est repellendus nach Job 38: Quis est iste involvens qui involvit sententias sermonibus imperitis? — sodann den sermo virtuosae aedificationis — et talis sermo est retinendus praesertim ab his qui sunt in regimine constituti — endlich den sermo scrupulosae dubitationis — et talis sermo est diligenter investigandus ut diligenti investigatione philosophi vel occulta veritas plane elucescat.

sind trügerisch und beweisen nichts[17]). Die Fragen, die später, Ende 1302 und Anfang 1303 die Hauptaufmerksamkeit beanspruchten, die Berufung eines Konzils, das offensive Vorgehen gegen den Papst, finden im vorliegenden Traktate noch keinerlei Berücksichtigung, im Gegensatz, wie wir sehen werden, zu der Schrift des Johann von Paris. Ich trage deshalb kein Bedenken, auch den Rex pacificus in die gleiche Zeit zu datieren wie den vorigen Traktat. Sein besonderer Zweck scheint mir, auf den König zu wirken, ihn zur Berufung der Ständeversammlung oder doch einer Kommission zur Untersuchung der päpstlichen Anmassungen zu veranlassen.

b) Inhalt.

1. In den beiden Listen von Argumenten und Gegenargumenten, die der Traktat, wie erwähnt, zunächst aufstellt, finden sich eine Anzahl von Beweisstellen, die, wie in der vorigen Quaestio, auf eine Einwirkung der kurialistischen Traktate des Heinrich von Cremona, auch des Traktats über Clericis laïcos, und besonders des Aegidius, hindeuten könnten.

So findet sich gleich das erste Zitat Mt. 28, 18: Data est mihi omnis potestas (p. 664) auch an der Spitze des Schriftchens des Heinrich von Cremona[18]); auch Nr. 2, 3 und

[17]) p. 665 Argument 13: Una est ecclesia nach Cantic. 6 vgl. p. 681. Dieses Argument findet sich, wie wir sahen, bei allen Kurialisten, z. B. auch bei Heinrich v. Cremona fol. 81′ — aber auch schon, und zwar in sehr charakteristischer Form zur Zeit des Lyoner Generalkonzils in dem noch öfter zu erwähnenden Traktat des Dominikanergenerals Humbert des Romans (bei Martène, Vet. SS. — ampliss. coll. t. VII, p. 185 ff.), pars I, cap. 1 u. 2. Damals, in den Unionsversuchen mit den Griechen hat vielleicht zuerst dieses Argument seine spätere, charakteristische Fassung erhalten. Vgl. auch die Aehnlichkeit zwischen Humbert u. Jacob v. Viterbo I, c. 3.

[18]) Vgl. Heinr. v. Cr., fol. 78; Anonymus de clericis laicos, fol. 40. An letzteren erinnert auch auffällig Argument no. 8, p. 665 über c. 1, dist. 22: Ex isto forte capitulo moti sunt hiis diebus aliqui ad dicendum quod quicumque teneret contrarium deberet hereticus reputari propter aliqua

14 dieses Argumentenkanons finden wir bei Heinrich wieder; freilich alles alte, vielbenutzte Beweisstellen, die eine direkte Beziehung zwischen den beiden Schriften nicht erweisen können[19]). Enger scheinen mir die Berührungen mit dem Traktate des Aegidius: Die Argumente Nr. 5—7, 9—12 und 16—17 der Gegner findet man sämtlich bei Aegidius wieder, und zwar handelt es sich dabei um Grundanschauungen des Traktats, wie die kausale Abhängigkeit des Weltlichen vom Geistlichen, die der allgemeinen Ordnung des Universums analoge hierarchische Gliederung, ferner die Augustinstelle über die vera iustitia als Grundlage der Staaten, die Stellung des Papstes als homo spiritualis und obersten Richters, seine allgemeine Befugnis zu legitimieren, und die verhängnisvollen Folgen des Ungehorsams gegen sein Gebot[20]).

Dass die Gegenargumente zum grossen Teil mit denen der Quaestio in utramque partem übereinstimmen, habe ich bereits erwähnt. Es ergibt sich aus ihnen folgende Gesamtanschauung[21]).

Der Papst ist nicht der weltliche Herr der Menschheit; denn er besitzt nicht überall auf Erden die allgemeine Jurisdiktion in Erbschafts-, Eigentums- und Lehnssachen, wenigstens nicht in Frankreich. Es kann auch vom weltlichen Richter nicht an den Papst appelliert werden. Ebensowenig ist der Papst Lehnsherr des französischen Königs, sonst müsste

---

verba que sunt ibi, et sunt ista: non dubium est quia etc. bis: dicendus est hereticus. Vgl. damit Anonymus fol. 43, 2: Timeant ergo laici qui dicunt papam nullam habere super temporalibus potestatem, ne crimine heriseos notentur. Nam in hoc intentant detrahere romane ecclesie priuilegio, nam scriptum est etc., nach derselben Stelle c. 1, dist. 22. — Vgl. auch Rex pacificus p. 669, Argum. no. 13 und Anonymus fol. 40′.

[19]) Vgl. no. 2: Genesis 1 über die duo luminaria etc. bei Heinrich fol. 81′: dicunt eciam opponentes etc., — no. 3: Absetzung des Childerich nach c. 2, C. 15, q. 1, Heinrich fol. 80′; — no. 14: päpstliche confirmatio des Kaisers, Heinrich fol. 80′.

[20]) Vgl. Aegidius I, c. 1. 2. 3. 4; III, c. 5; II, c. 15.

[21]) p. 666—669.

dieser längst seines Lehns verlustig gegangen sein, da er den Papst nie als Lehnsherrn anerkannt hat, noch Lehnsdienste geleistet hat[22]). Ebensowenig wie Fürsten und Könige unter der weltlichen Gerichtsbarkeit des Diözesanbischofs stehen, in dessen Diözese sie leben, sondern umgekehrt der Bischof unter ihrer Gerichtsbarkeit, ebensowenig unterstehen sie hierin dem Papst.

Weltliche Jurisdiktion widerspräche auch der Würde und dem Amte des Papstes, der Gott in Demut dienen soll; er heisst ja servus servorum dei! Christus verschmähte alle weltliche Gewalt, übertrug sie also auch nicht auf Petrus und seine Nachfolger. Dagegen erkannte er die Oberherrschaft des Kaisers im Weltlichen an und zahlte ihm Tribut. Im weltlichen Gebiet erlaubte Christus überhaupt nur ein humile ministerium, kein dominium; der Papst darf also auch kein dominium usurpieren. Nicht die weltliche, sondern die geistliche Gewalt, nicht das iudicare, sondern das salvare ist der Kirche übertragen. Christi Vikar darf nicht für sie verlangen, was Christus klar und deutlich ausschlug, nämlich weltliche Herrschaft.

2. Nach dieser vorläufigen Kennzeichnung des Standpunktes der beiden Parteien begründet der Autor in der decisio sein eigenes Urteil. Er beginnt mit einer scharfen Polemik gegen eine der anerkanntesten Autoritäten des kanonischen Rechts, den pater canonum, fons und monarcha iuris, stella decretorum, wie er später genannt wird, den Hostiensis, die Hauptstütze der Kurialisten. Einige seiner Ansichten findet unser Autor geradezu frivol[23]).

Im Gegensatz zu ihm formuliert er seine eigene Ansicht vom Verhältnis der beiden Gewalten durch einen Ver-

---

[22]) p. 667. Dieselbe Freiheit beansprucht der Verfasser für den König von Kastilien et aliqui alii.

[23]) p. 669: Inter rationes quas ibi (in der Erklärung der Dekretale Per Venerabilem, § rationibus) ponit, inveniuntur alique multum frivole.

gleich mit dem menschlichen Körper, der zwar dem bekannten von Johann von Salisbury auf Grund einer pseudoplutarchischen Schrift ausgeführten, von anderen oft nachgeahmten, ähnelt[24]), aber doch davon unabhängig ist. Unser Autor beruft sich auf Isidor von Sevilla und Aristoteles de animalibus.

Er geht aus von dem allgemeinen Verbande der Christenheit, der ecclesia Christi. Sie stellt einen Körper dar, dessen Haupt Christus ist, dessen Nerven aber die verschiedenen gradus und ordines vorstellen, die sämtlich vom Haupte abgeleitet sind. Diese Nerven, die sich untereinander nach ihren verschiedenen officia, ihren Funktionen, unterscheiden, sind nun einerseits mit den einzelnen Gliedern der ecclesia durch mancherlei Bänder etc. verbunden, anderseits auch mit dem Haupte und drittens unter einander gegenseitig.

Das Fundament, die Grundlage des ganzen Körpers aber ist das Herz. Es entsteht zuerst bei der Erschaffung des physischen Körpers, sogar eher als das Haupt. Die Rolle des Herzens spielt nun in der ecclesia der weltliche Herr, der König in seinem Reiche, der Imperator im Imperium. Die weltlichen Fürsten sind das Fundament, auf welchem die iustitia beruht, ohne die kein Staat dauern kann[25]); sie heissen deshalb griechisch „basilaei", gleichsam die Basis (!) des Volkes, und entsprechend sind die weltlichen Herren die „fundatores" ecclesiarum!

Von diesem weltlichen Fürstentum, diesem Fundament des mystischen Körpers, gehen, wie die Adern (venae) vom Herzen, die leges, statuta und consuetudines legitimae aus.

---

[24]) Joh. Saresbur. Polycratic. V, c. 1 ff.; VI, c. 1 ff. Vgl. auch die ausgeführte Theorie des Aegidius, De regim. princ. I, 2, c. 12; I, 1, c. 13; III, 1, c. 5 u. 8; III, 2, c. 34; III, 3, c. 1 u. 23. — Vgl. Gierke III, 549.

[25]) p. 670: Dominus autem temporalis sicut rex in regno et impetator in imperio recte dicitur fundamentum propter soliditatem et firmiratem iustitiae, quae in ipso debet esse, sine qua res publica nullomodo potest esse stabilis.

Wie durch die Adern das Blut in alle Körperteile geführt und verteilt wird, ohne welches kein Leben im Körper ist, so wird durch diese Gesetze etc. die substantia temporalis in alle Glieder der Gemeinschaft verteilt, ohne welche kein staatliches oder überhaupt gemeinschaftliches Leben möglich ist. Die Verteilung dieses allgemeinen Lebenssaftes, der Temporalien, ist also Sache des Königs als Verwalters der iustitia[26]).

Wir haben hier also eine Art von physiologischer Staatsanschauung, auf die die neubelebte aristotelische Naturwissenschaft ihren Einfluss ausgeübt hat. Die Tiergeschichte des Aristoteles nennt der Verfasser als Quelle für seine Theorie vom Herzen. Merklich verschieden ist doch diese Anschauung von der älteren. Es fällt auf, dass die Seele gar nicht genannt wird, sondern nur nervi und venae. Die nervi aber umfassen alle officia, geistliche wie weltliche, die gleichmässig vom Haupte abhängen und geleitet werden, in ihm ihre Einheit finden; alle officia, alle ordines, alle Stände sind gleichmässig direkt von diesem Haupte abhängig. Dies Haupt ist aber transszendent, ist Christus, nicht etwa der Papst, aber auch nicht der Kaiser. Der alte frühere Gegensatz zwischen sacerdotium, der Seele, und regnum, dem Körper, den die Seele beherrscht, ist damit beseitigt. Die frühere Vorstellung einer stufenförmigen Ueberordnung der Gewalten oder gar einer Ableitung der weltlichen aus der geistlichen Gewalt weicht der Vorstellung einer „harmonischen Konkordanz", einer engen gegenseitigen Verbindung aller ordines und gradus zur Erreichung gemeinsamer Zwecke. Diese ganze geistlich-weltliche Hierarchie wird als eine Einheit direkt unter die überirdische Leitung Christi gestellt; ein besonderes irdisches Haupt im Geistlichen, wie der Papst, wird nicht einmal genannt,

[26]) Ibid.: Sicut enim sine corde non est in corpore vita, sic non sine substantia temporali posset subsistere vita. Quomodo autem ista temporalis substantia habet dividi pertinet ad reges et principes exercentes iusticiam.

wohl aber ein Organ, das dieser ganzen ecclesia hier auf Erden die Möglichkeit zum Leben erst schafft: das Königtum[27]). Das Königtum ernährt und erhält die nervi, die verschiedenen ordines, in ihren Funktionen, erst durch das Königtum, durch seine Gesetze, erhalten sie Leben. Gerade entgegengesetzt wie bei den Kurialisten erscheint als Grundlage des Lebens der ecclesia nicht die im Papste verkörperte geistliche Gewalt, sondern die im weltlichen Fürsten ruhende, deren Prinzip die iustitia ist, die selbst ohne die Verbindung mit dem Haupte Christus, d. h. selbst ohne die Kirche, wirken kann.

3. Insbesondere wendet sich nunmehr der Autor gegen jene kurialistische Doktrin[28]), die vor allem Aegidius und Heinrich von Cremona vertreten hatten, dass schon nach dem A. T. die Priesterherrschaft das Normale gewesen, dass insbesondere Moses als Priester und Typus des weltbeherrschenden Papstes aufzufassen sei. Nach unserem Autor war Moses weltlicher Herrscher, dux populi, hatte die weltliche Jurisdiktion z. B. über Erbschaften und Besitztümer, weil alles Eigentum auf das weltliche Recht gegründet ist[29]).

Moses ist der Typus des weltlichen Fürsten, wie Aron der des Priesters, d. h. schon im A. T. ist die doppelte Jurisdiktion, die Zweizahl der Gewalten angedeutet, symbolisiert in der virga ferrea des Moses und dem grünenden Stabe Arons. Aron erkannte aber Moses als seinen Herrn an und mischte sich nicht in die weltliche Jurisdiktion ausser auf Anweisung des Moses. Moses hingegen besass doch auch eine gewisse geistliche Jurisdiktion[30]). Das A. T. lehrt also durchaus die dominierende Stellung der weltlichen Gewalt!

Mit anderen Worten: „die Kirche im engeren Sinne, nicht

---

[27]) p. 670.

[28]) Z. B. bei Innozenz III. im c. Solitae c. 6 X (1, 33), bei Hostiensis l. c. und oft.

[29]) Nach Augustin in c. 1, dist. 8.

[30]) p. 671 f.

im allgemeinen als congregatio fidelium, sondern im Gegensatz zum saeculum, die Kleriker im Gegensatz zu den Laien," — diese Kirche besitzt kein dominium über die Temporalien, sondern nur die geistliche Gewalt[31]). Nur mit ausdrücklicher Autorisation des weltlichen Fürsten kann ein Geistlicher einmal weltliche Gewalt ausüben, aber immer nur in lokaler Beschränkung, nie allgemein. Im Weltlichen ist die Kirche der Macht der Fürsten und Könige überliefert und unterworfen (tradita et subiecta). Der Papst ist nur der geistliche Vater der Christenheit, nicht ihr weltlicher Herr[32]).

Nachdem dann noch durch weitere Beispiele aus der Königsgeschichte des A. T. gezeigt worden ist, dass nie die Priester und selbst nicht die Propheten des A. T. den Königen zu befehlen wagten, dass aber alle Könige den Priestern Befehle gaben, also als die ersten, wahren Herren nach Gott galten, geht der Autor zu einer neuen Argumentation über, der Interpretation einer Stelle des N. T. Luk. 12, v. 13—14 weigert sich Christus über Erbstreitigkeiten zu richten[33]). Wenn aber Christus dies Recht sich nicht zuschrieb, so kann es der Papst noch viel weniger, denn der Schüler ist nicht über dem Meister.

Zeugen somit A. T. und N. T. gegen die päpstlichen Ansprüche, so ergibt sich dasselbe aus der Erhabenheit des päpstlichen Standes. Der Papst steht an der Spitze des status perfectionis, des vollkommensten Standes der Hierarchie[34]). Um aber vollkommen zu sein, darf er nicht nach weltlicher Herrschaft streben, sondern muss sich ihr möglichst fern halten. Wie kann ein Prälat Königreiche und Fürstentümer beanspruchen, der nicht einmal Herr des eigentlichen Kirchenguts, sondern nur Verwalter (dispensator) ist?[35]).

---

[31]) p. 672: Et hoc intelligi debet accipiendo ecclesiam non in generali prout dicimus quod ecclesia dicitur congregatio fidelium, sed secundum quod accipitur in speciali prout ecclesia distinguitur contra laïcos et seculares.

[32]) p. 673. [33]) p. 673 f. [34]) p. 674 f.

[35]) p. 675: Certum est enim quod praelati non sunt domini rerum ecclesiasticarum, sed dispensatores tantum.

Damit ist erwiesen, dass der Papst auch auf Grund seiner Stellung als Vikar Christi, auf Grund seines kirchlichen Primats, nicht der weltliche Herr der Christenheit ist. Aber er beruft sich auch noch auf ein anderes Dokument und zwar weltlichen Rechts, nämlich auf die Konstantinische Schenkung[36]). In der Kritik dieser Urkunde steht der Autor ganz auf dem Standpunkt des vorigen Traktats. Ohne weiter den Inhalt der Urkunde zu prüfen, untersucht er nur den Umfang der Schenkung und findet, dass sie sich nicht bezog auf das oströmische Reich, die orientalischen Christen brauchen also den Papst nicht als Herrn anzuerkennen. Die Schenkung galt nur für das Romanum Imperium. Frankreich aber gehörte nie zum Imperium; seit Menschengedenken sind das regnum und das Imperium durch feste Grenzen geschieden. Wollte man behaupten, dass Frankreich nur de facto, nicht de iure unabhängig vom Imperium sei, so sei zu erwidern, dass diese Abhängigkeit längst verjährt sei, und zwar mit der auch gegen die römische Kirche gültigen 100jährigen Frist. Der Papst hat also auf Grund der Schenkungsurkunde keinesfalls Anspruch auf weltliche Oberhoheit in Frankreich. Dass die Verjährung bona fide sei, zeige das Verhalten der französischen Könige als fideles ecclesiae bis in die neueste Zeit, als Verfolger der Ketzer wie Ludwig VIII. und IX.

Auf Grund ihres rechtmässigen Besitzes üben die Könige auch bei Vakanzen der Bistümer das Regalrecht und die Verleihung kirchlicher Benefizien[37]).

Damit hat der Verfasser sein Urteil über die päpstlichen Ansprüche gesprochen. Zum Abschluss seiner Untersuchung gehört aber noch die Einzelkritik und Widerlegung aller 17 anfangs aufgestellten Argumente der Gegenpartei. Wir stellen nur kurz die Resultate zusammen, zu denen er dabei gelangt[38]).

---

[36]) p. 675.

[37]) p. 676, übrigens nicht aller, sondern nur aliquorum.

[38]) p. 676—683.

1. Was zuerst wieder das allgemeine Verhältnis der beiden Gewalten betrifft, so gebührt unbestritten der geistlichen Gewalt die höhere Würde und Ehre. Aber diese höhere Würde wohnt dem einfachen Priester ebenso inne, wie dem Papste und den Bischöfen. Man beugt vor dem einfachen Priester, wenn er die Sakramente verwaltet, ebenso das Knie wie vor jenen[39]).

Die Behauptung der kausalen Ableitung der weltlichen aus der geistlichen Gewalt ist dagegen unmöglich, weil historisch das Königtum, der Staat, eher war als das Papsttum, die christliche Kirche[40]).

Es ist auch falsch, das Verhältnis von Leib und Seele zum Vergleich heranzuziehen: denn die Seele wirkt allein auf das geistige Gebiet, die spiritualia, ohne dass die Geisteskräfte zur Erhaltung des Körpers beitrügen. Dagegen erstreckt sich die Wirkung der Temporalien nicht nur auf die Erhaltung des Körperlichen, sondern eben dadurch auch auf die sustentatio der Seele (d. h. der geistlichen Gewalt), die aufhören würde, wenn die Tätigkeit des Körpers aufhört. Folglich ist also die geistliche Gewalt in höherem Grade abhängig von der weltlichen, als umgekehrt[41]).

Man sieht, wie hier die thomistische Auffassung der Kurialisten Aegidius u. A. fast in ihr Gegenteil umschlägt: dort ist die geistliche Gewalt, das Papsttum, das einzige Lebensprinzip der ecclesia, hier dagegen der weltliche Fürst; nach jenen sind die Temporalien für den Körper, die Körper für die Seele, die Seelen für den Papst da; hier macht sich umgekehrt die weltliche Gewalt nicht nur die Temporalien untertan, sondern beherrscht damit auch das körperliche und das geistige Leben.

Eine gegenseitige Abhängigkeit besteht zwischen den beiden Gewalten überhaupt nur zum Zwecke der gegenseitigen

[39]) p. 677. [40]) p. 680. 677.

[41]) p. 680: Unde maiorem dependentiam habet anima a temporalibus quam contra.

Verteidigung, also nur im Notstande, im Interesse der beide umfassenden res publica. Sonst sind die beiden Jurisdiktionen, die geistliche und die weltliche durchaus getrennt und geschieden, keine darf sich in die Rechtssphäre der anderen einmischen[42]).

Die Einheit der ecclesia wird trotzdem gewahrt; nur beruht sie nicht auf der Unteilbarkeit oder Kontinuität der einen (päpstlichen) Vollgewalt, sondern sie ist eine aus dem einheitlichen Zusammenwirken verschiedener Elemente, verschiedener Gewalten, insbesondere der geistlichen und der weltlichen, resultierende höhere Einheit. Gott hat zwei Vikare, einen geistlichen und einen weltlichen. Deshalb wird auch die Analogie zwischen der irdischen und der himmlischen auf das Einheitsprinzip gegründeten Hierarchie verworfen[43]).

2. Von dieser Kritik wird nun auch die Auffassung des Imperium als weltliche Universalmacht getroffen. Unser Autor erkennt diese Stellung ebensowenig mehr an, wie seine anderen französischen Parteigenossen[44]). Es gibt wohl ein Imperium ein Kaisertum neben den anderen souveränen Staaten, aber nicht über ihnen. Die theoretische Stellung des Imperium zum Papste ist vielmehr wesentlich schlechter, als die Frankreichs oder Spaniens, auch Englands bis zur Zeit König Johanns. Für den Kaiser mag es Gründe geben, auch

[42]) p. 681, arg. 12.

[43]) p. 681, arg. 13; p. 678, arg. 5: dico quod verum est in spiritualibus, sed in nullo exemplatio ista trahenda est ad temporalia vel corporalia, et concedo quod sicut in coelesti hierarchia est unus qui praeest omnibus spiritibus, ita in ecclesia est unus qui praeest omnibus animabus, quantum ad ea quae pertinent ad spiritum et spiritualitatem, sed non quantum ad ea quae pertinent ad temporalitatem.

[44]) p. 681, arg. 14. Es ist sehr wahrscheinlich, dass auf diese Ausführungen die politischen Vorgänge in Rom 1300, die Verhandlungen mit Albrecht I. über seine Konfirmation, und insbesondere die die päpstliche Politik gegen Deutschland, wie gegen Frankreich gleichmässig vertretenden Schriften des Heinrich von Cremona (de potestate papae, bes. fol. 80′, und De iurisdictione imperii) eingewirkt haben. — S. auch weiterhin zu Johann v. Paris.

im Weltlichen sich dem Papste zu unterwerfen, sie gelten aber nicht für die anderen Könige. Den Kaiser konfirmiert und krönt der Papst, er mag auch dem päpstlichen Gericht unterstellt sein, wenn auch wohl nur im Geistlichen. Für die Stellung des französischen Königs folgt daraus jedenfalls nichts. Ueber ihn besitzt der Papst keine weltliche Gewalt, denn er ist erblich, er wird nicht vom Papste konfirmiert und gekrönt. Der Hinweis auf die Absetzung des Childerich durch Papst Zacharias ist nichtssagend, es handelte sich dabei nicht einmal um den päpstlichen consensus, wie die Glosse sagt, sondern nur um einen weisen Rat, den er den französischen Baronen als kluger Mann auf ihre Frage erteilte[45]). Die Absetzung Kaiser Friedrichs II. durch Papst Innocenz IV. mochte dagegen wohl berechtigt sein; denn der Papst ist der weltliche Herr des Kaisers.

c) Ergebnisse.

Vergleichen wir die Gesamtauffassung dieses Traktats mit der des vorigen, so können wir trotz aller Aehnlichkeiten doch hier einen noch fortgeschritteneren antikurialistischen Standpunkt wahrnehmen. Die Trennung der beiden Gewalten ist noch energischer und schärfer betont. Die kurialistische Vermengung des spiritualen Kirchenbegriffs mit dem empirischen der römischen Hierarchie wird ausdrücklich vermieden. Die souveränen Staaten einerseits, die Papstkirche anderseits stehen sich unabhängig gegenüber. Nur Schutz haben die beiden Mächte sich gegenseitig zu gewähren.

Als das eigentliche Fundament alles sozialen und politischen Lebens erscheint aber hier zum ersten Male klar anerkannt nur der Staat. Für das geistige wie für das materielle Leben bildet er die Grundlage. Auch die Kirche ist in ihrer realen Existenz auf den Staat angewiesen. Die weltliche

[45]) So schränkt der Verf. das „deponentibus consensit“ des Johannes Teutonicus noch weiter ein zu: deponere volentibus consuluit.

Jurisdiktion geistlicher Personen steht unter staatlicher Oberaufsicht; die Geistlichen haben kein dominium, sondern sind nur Verwalter der ihnen vom Staate zu ihrem Unterhalte gewährten Güter.

Allerdings geht der Verfasser noch nicht fort bis zum Gedanken des Marsilius von Padua, bis zur völligen Absorption der Kirche im Staate. Aber der ältere Gedanke einer blossen Koordination der beiden Mächte ist doch bereits fortgebildet in einer Richtung, die jene Folgerung vorbereitete. Die Kirche ist zwar dem Staate nur in allen weltlichen Beziehungen untertan, hierin aber auch subiecta et tradita; das rein geistliche Gebiet bleibt ihrer Ordnung noch allein überlassen. Aber sie bedarf auch in diesem Gebiete, um wirken zu können, doch des Staates; denn ihre ganze Existenz, ihr ganzes, geistiges und materielles Leben hängt ab von der Gewährung des staatlichen Schutzes, den Gesetzen des Königs und der Zuweisung äusserer Güter durch den Staat.

Dem Papste bleibt nur die innere, rein kirchliche Verwaltung. Seine oberherrliche Stellung über der Christenheit ist rein geistiger Art; er ist der geistliche Vater, nicht der weltliche Herr. Seine Gewalt bezieht sich nur auf die Verwaltung der Sakramente, auf das officium praedicationis und correctionis in spiritualibus[46]). Seine Binde- und Lösegewalt kann nur geistig verstanden werden, eine weltliche Gewalt hätte im Himmel keinen Sinn[47]).

Den Inhalt und Umfang der beiden Rechtssphären, der geistlichen und weltlichen Jurisdiktion, die der vorige Traktat

---

[46]) p. 676, arg. 1; p. 678, arg. 5; p. 679, arg. 6.

[47]) p. 679, arg. 8. — Diese selbe Bemerkung findet sich in der später zu erwähnenden Notiz des ms. lat. 4364, fol. 45, zusammen mit denselben methodischen Bemerkungen über sensus mysticus etc. wie hier. Ich vermute, dass diese Notiz von dem Verf. des Rex pacificus herrührt, der dann zu dem Verf. der Disputatio inter clericum et militem (Dubois?) Beziehungen gehabt und zum Hofe in einem amtlichen Verhältnis gestanden zu haben scheint. S. das Nähere unten.

zu bestimmen suchte, untersucht der Autor nicht näher. Nur über das strittige Legitimationsrecht des Papstes, das ja für die Kurialisten ein juristischer Angelpunkt zur Begründung des weltlichen Absolutismus des Papstes geworden war, äussert er sich[48]). Mit der Glossa ordinaria des Bernhard von Parma nimmt er an, dass der Papst zur Uebernahme von Aemtern, Richterstellen und anderen weltlichen Würden überall, auch ausserhalb des Patrimoniums Petri, legitimieren darf, dass aber daraus für ihn kein dominium temporale folgt, und dass er kein Legitimierungsrecht in Erbschaftssachen besitzt. Nur indirekt, als Folge von Ehelegitimationen und per reverentiam können die weltlichen Fürsten auch in anderen Fällen die päpstliche Legitimationsbefugnis anerkennen; aber einen juristischen Zwang kann der Papst in diesen Dingen nicht ausüben.

2. Die Methode, durch welche unser Autor zu diesen Ergebnissen gelangt, ist in der Regel die bewusste Anwendung der historischen oder Litteralexegese im Gegensatze zu der allegorischen Schriftauslegung der Gegner. Er beruft sich für sein Prinzip auf die theologischen Doktoren, d. h. vor allem auf Thomas von Aquino, dessen Unterscheidungen des Schriftsinns und ihrer Anwendungen er folgt[49]). Wie diesem ist ihm der Litteralsinn für eine wirklich kritische Beweisführung die einzig mögliche Grundlage. Die Kritik darf sich nicht der Allegorie und des Gleichnisses bedienen. Deshalb macht er sich lustig über die Absurditäten des Hostiensis, der auf Grund der mystischen Deutung der zwei Lichter (Genes. 1) eine mathematische Grössenberechnung des Umfangs der päpstlichen und der kaiserlichen Gewalt versucht hatte! Von solchen Absurditäten sind die Schriften der französischen Juristen im Ganzen frei. Die prinzipielle Anerkennung einer

---

[48]) p. 682, arg. 15. Vgl. die Glosse oben S. 85 ff.

[49]) Vgl. p. 676, arg. 2 und Thomas, Summa theol. I, 1, art. 10; I. Sentent. prol. 5; ebd. dist. 11, 1. Quodlib. 7, 14—16 etc.

kritischen, rationellen Methode, wie wir sie hier finden, ist ein bedeutungsvoller Fortschritt im wissenschaftlichen Denken[49a]).

Wie ich oben S. 197 erwähnte, hat Heinrich Finke in seinem oft genannten Buche[50]) eine Glosse zur Bulle Unam Sanctam publiziert, die man früher fälschlich Johannes Monachus zuschrieb. Sie kann nur von einem Anhänger der Partei des Königs ausgegangen sein, und bereits Finke hat auf die Aehnlichkeiten und teilweise wörtlichen Uebereinstimmungen aufmerksam gemacht, die die Glosse mit dem Rex pacificus aufweist[51]).

Auch inhaltlich, in der Auffassung des Verhältnisses der Gewalten zu einander, sind beide einander sehr ähnlich. Mir erscheint diese Uebereinstimmung grösser, als das von Finke gegen die Annahme eines gemeinsamen Verfassers geäusserte Bedenken. Namentlich die Verwertung des Substanzbegriffs für die Darstellung der Temporalien ist in beiden Schriften ganz entsprechend, nur dass allerdings die Glosse sich viel weiter in philosophischen und theologischen Ausführungen ergeht.

Mag man aber nun denselben Verfasser für beide Elaborate annehmen oder nicht, so scheint doch jedenfalls eine Benutzung unserer Quaestio und auch der Schrift des Johann von Paris in der Glosse sich bemerkbar zu machen[52]), und damit würde meines Erachtens für die Datierung dieser Traktate eine weitere Grenze gewonnen. Die Glosse kann nicht vor Februar 1303 entstanden sein, denn sie setzt die echte Glosse des Johannes Monachus voraus, die sie bekämpft. Da nun Johannes Monachus

---

[49a]) Ueber die Nachwirkung und teilweise wörtliche Aufnahme des Rex pacificus in dem späteren Somnium viridarii vgl. K. Müller, Zs. f. K.R. XIV (1877), p. 134 ff.

[50]) Aus den Tagen Bonifaz' VIII, p. C—CXVI, vgl. p. 181 ff.

[51]) p. CX f. vgl. Rex pacificus p. 668, arg. 10. — Ferner p. CVI die corporalia bona = substantia = Rex pac. p. 670; p. CIX über sensus allegoricus = p. 676, arg. 1. Vgl. p. CXII = p. 678, arg. 6.

[52]) Zu Johann von Paris vgl. Finke p. 184, n. 2.

seine Glosse frühestens Ende November 1302 schrieb[53]), sie aber aller Wahrscheinlichkeit nach nicht vor Johannes' Ankunft in Paris im Februar 1303 dort bekannt wurde, kann sein Gegner nicht vor diesem Zeitpunkt seine Erwiderung geschrieben haben. Es spricht aber wohl alles dafür, dass er sie eben damals, während des Kardinals Anwesenheit in Paris, nicht zu einem noch späteren Termine verfasste. Dann wären also im Anfang des Jahres 1303 sowohl die Quaestio Rex pacificus als der Traktat des Johann von Paris vorhanden gewesen und die übrigen Merkmale, die für eine Abfassung beider Schriften im Verlaufe des Jahres 1302 sprechen, erhielten eine weitere Bestätigung.

---

3. Johann von Paris.

a) Leben und Schriften.

Ueber die persönlichen Verhältnisse des Johannes von Paris[1]) ist wenig bekannt, ja bis in die neueste Zeit[2]) hat man einen älteren, um die Mitte des 13. Jahrhunderts lebenden Theologen Johannes Parisiensis mit dem Beinamen Pungensasinum (Pointlâne, ein Familienname damals, kein Spitzname) mit unserem Schriftsteller verwechselt[3]). Schon

[53]) Finke p. 178.

[1]) Zur Biographie Johanns vgl. bes. Quétif-Echard, Scriptores Ord. Praedicat. (1719), I, 500—502; II, 335. — Histoire littér. XXV, p. 244 ff. — Denifle im Archiv f. Lit. u. Kirchengesch. des M.A. II (1886), S. 165 ff.: Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im 13. und 14. Jahrh., bes. 212 u. 226. — Auch Wetzer-Welte, Kirchenlexikon[2], VI, 1744 f. no. 2. — Nomenclator litterarius recentioris theologiae catholicae theologos exhibens etc., tom. IV ed. et comment. aux. H. Huster S. J. Oenoponti 1899, p. 385—87.

[2]) U. a. noch Prantl, Gesch. d. Logik III, 200, n. 71. — Schulte Gesch. d. Qu. u. Lit. II, 177, n. *. — Riezler, Widersacher p. 149.

[3]) Ueber diesen Denifle a. a. O. p. 204, no. 20 und im Chartul. Univ. Paris I, 210, vgl. 270 f. 349 f. etc. Grosse Verwirrung herrscht bei Bulaeus IV, 69. 197. 967 u. III, 695 f.

die chronologischen Verhältnisse verbieten das; denn jener ältere erscheint bereits 1248 unter den Magistern, die den Talmud verdammen[4]), während der jüngere Johann von Paris erst 1304 die theologische Magisterwürde erhielt.

Die älteste Nachricht über unseren Autor scheint ein Aktenstück der Pariser Universität vom 6. August 1290 zu enthalten, in dem der Rektor der Universität M. Johannes Vates gegen den Kanzler Berthaud von St. Denis an den Papst appelliert[5]). Hier wird eine cedula des Rektors mitgeteilt, die er laut und öffentlich hatte verlesen lassen, um Klage zu führen gegen den Kanzler wegen Verletzung der Freiheiten der Universität, da er unter anderem 4 regelrecht von den Magistern der Fakultät geprüfte und zur Promotion fähig befundene Bakkalaren der Artisten zu Lizentiaten zu promovieren sich geweigert habe. Unter diesen 4 Kandidaten steht an erster Stelle ein „Johannes de Pariis" von der gallischen Nation[6]). Wenn, wie angenommen wird, de Parisiis zu lesen ist, so könnte darunter unser Autor zu verstehen sein und wir hätten damit drei interessante Tatsachen für seine Biographie gewonnen: 1. dass er im Jahre 1290 noch der Artistenfakultät angehörte und eben im Begriff stand, die höchste Würde der Fakultät, den Magisterhut, zu erwerben. Da nun für die Erwerbung des Grades eines magister artium das 21. Jahr als unterste Altersgrenze vorgeschrieben war[7]), so würde Johann spätestens 1269 geboren sein; und wenn er, wie gewöhnlich, den Kursus der Artisten in zirka 6 Jahren durchlaufen hatte[8]), so kämen wir auf das Jahr 1284 als Beginn seiner Universitätsstudien.

[4]) Chartul. univ. I, 210, no. 178.

[5]) Chartul. II, 43 ff., no. 569. — Ueber die Persönlichkeit des Rektors Vates vgl. Hist. litt. XXVII, 68 ff. über den Kanzler Berthauld, Hist. litt. XXV, 318 f.

[6]) Vgl. Chartul. a. O. p. 46, n. e.

[7]) Nach dem Statut von 1215, Chartul. I, 78, no. 20.

[8]) Chartul. ibid. vgl. Rashdall, The universities of Europe in the Midde Ages I, Oxford 1895, p. 453.

2. Gehörte er im Jahre 1290 noch nicht wie später dem Dominikanerorden an. Denn nach Beendigung des harten Kampfes zwischen der Universität und den Bettelorden um die Mitte des 13. Jahrhunderts, gewährte die Artistenfakultät keinem Ordensbruder mehr Aufnahme[9]). Johann war also damals noch Laie.

3. Sehen wir ihn als Angehörigen der gallischen Nation, wodurch seine französische Geburt verbürgt wird. Sein Beiname de Parisiis, Parisiensis kann also sehr wohl sich auf seinen Geburtsort beziehen.

Ausser diesem führt er übrigens noch zwei weitere Beinamen, nämlich französisch Quidort oder Le Sourd, lateinisch Dormiens oder Surdus, auch de Soardis. Auch das wird bereits als Familienname aufzufassen sein[10]).

Wir wissen nichts Näheres über die besonderen Gründe, die den Kanzler bewogen, Johann und drei andere Scholaren von der Promotion auszuschliessen. Wahrscheinlich handelte es sich um einen reinen Willkürakt. War auch der langwierige Streit mit der Universität um die Rechte des Kanzlers damals beendigt, so blieb doch gerade das Verhältnis des Kanzlers zur Artistenfakultät noch am Ende des 13. Jahrhunderts ein gespanntes, und an gegenseitigen Reibereien hat es nicht gefehlt[11]).

Die nächsten Nachrichten, die wir über unseren Autor erhalten, zeigen, dass inzwischen eine grosse Veränderung in seinen Lebensverhältnissen vor sich gegangen ist.

Zunächst hatte er doch noch die Magisterwürde in artibus

---

[9]) Rashdall a. a. O. p. 389.

[10]) Ein Bürger Jacques Quidort wohnt 1292 in Paris auf der rue de la Peleterie in der Cité, nach der Rôle de la taille bei Géraud, Paris sous Philippe le Bel p. 103, n. 26. — In den Handschriften führt J. beide Beinamen, so ms. 13781, saec. 14, fol. 72: J. de parisiis dicti qui dort. — 15004 (saec. 15) f. 13: J. de Parisius vel surdi. — Gewisse dunkle Beziehungen scheint J. zu Chalons gehabt zu haben, da er auf die ecclesia Carnotensis exemplifiziert z. B. p. 114, cap. 6.

[11]) Vgl. Rashdall I, p. 305 ff. 393 ff. Denifle, Chartul. I, p. XXIV f.

erlangt[12]). Wir erfahren nämlich aus einer authentischen gleichzeitigen Quelle[13]), dass er als Lehrer in vico Straminum, dem bekannten Artistenviertel auf dem linken Seineufer, grossen Ruhm genoss; dann aber habe er sich freiwillig und mit Entschiedenheit der Theologie und der religio zugewandt, d. h. er war in den Dominikanerorden eingetreten. Wann dies geschah, wissen wir nicht genau. Nach den Statuten der Artisten war jeder Magister verpflichtet, nach seinem Examen mindestens zwei Jahre zu lesen[14]), und da Johannes in dieser Stellung berühmt geworden war, so wird er vielleicht noch länger der Artistenfakultät angehört haben. Andererseits gehörte er im Jahre 1300 bereits dem Orden an[15]), sein Eintritt mag also zwischen 1293 und 1300 erfolgt sein.

Was ihn veranlasst haben mag, verhältnismässig so spät noch sich dem Mönchtum zuzuwenden, können wir nicht sagen. Es könnte auffallen, dass einerseits seine so erfolgreiche artistische Lehrtätigkeit, andererseits die Freiwilligkeit seines Eintritts in den Orden besonders betont wird, und man könnte auf die Vermutung kommen, dass auch Johannes den averroistischen Bewegungen nicht fern gestanden habe, die am Ende des 13. Jahrhunderts und darüber hinaus die Universität Paris erregten, auch nach der Verdammung dieser Lehren und ihres Hauptvertreters Siger von Brabant im Jahre 1277[16]). Eintritt in einen Orden bot vor allen Verfolgungen öfters Schutz.

---

[12]) Auch ohne Einwilligung des Kanzlers durften in solchem Falle die Kandidaten Vorlesungen halten: Chartul. I, no. 27, no. 29, p. 85. 87. — Ueber den weiteren Verlauf des damaligen Streits vgl. ibid. II, p. 53, no. 577; p. 55, no. 579.

[13]) Vgl. Anm. 19.

[14]) Chartul. I, 78, no. 20.

[15]) Nach ms. lat. 13781, das fol. 72—81 das opus fratris j. de paris dicti qui dort de adventu christi secundum carnem, u. fol. 81—95: Desselben frater Schrift De antichristo vom Jahre 1300 enthält.

[16]) Ueber diese vgl. die schon zitierte Abhandlung von Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII^e s., in Collectanea Friburgensia VIII (Freiburg i. d. Schweiz, 1899).

Allerdings besitzen wir keine Schriften von Johann, die jene Vermutung erweisen könnten[17]). Aber es würde ihr auch nicht die Tatsache widersprechen, dass wir in der Folge in Johann einen eifrigen Verteidiger des Thomas von Aquino kennen lernen. Denn es ist neuerdings gezeigt worden, wie eng ursprünglich die averroistische und die thomistische Bewegung an der Pariser Universität sich berührten, wie gerade unter den Artisten Thomas seine Anhänger fand[18]).

Doch welches auch das eigentliche Motiv Johanns bei seinem Eintritt in den Orden gewesen sein mag, er steht seitdem völlig auf dem Standpunkte der Bettelmönche, auch dem Weltklerus gegenüber, und entwickelt eine grosse Fruchtbarkeit als theologischer Schriftsteller, wie als Prediger.

Die schon erwähnte Quelle[19]), die uns etwas von dem Wandel in seinen Lebensverhältnissen ahnen lässt, ist eine Rede, die, wie üblich, bei dem feierlichen Akte der vesperies, vor dem eigentlichen Promotionsakte, d. h. der Aufnahme unter die theologischen Magister, ein älterer Magister, der sogenannte promotor, zur Empfehlung seines Kandidaten hielt[20]). Das geschah im Jahre 1304. Da Bonifaz VIII. das Promotionsrecht der französischen Universitäten im Jahre 1303 aufgehoben und erst Benedikt XI. am 18. April 1304 es wiederhergestellt hat[21]), so wird Johanns Promotion erst im Herbste 1304 erfolgt sein.

Bereits als Bakkalare, im Jahre 1300 hatte Johann eine Schrift verfasst, die sich mit einer damals wieder die Gemüter lebhaft erregenden Frage beschäftigte, das Buch De antichristo[22]), und zwar war er damit entgegengetreten einer

---

[17]) Nur den Kommentator zu Aristoteles, d. h. Averroes zitiert er häufig.

[18]) Mandonnet p. CXIV f., CXXII ff., CCXV ff., CCXXVIII ff.

[19]) ms. lat. 14889 (S. Vict. 565) saec. 14, fol. 38′: Determinacio fratris Johannis de Parisiis quando habuit vesperies suas. Vgl. Hist. litt. XXV, p. 248. Chartul. univ. II, 46, n. 2.

[20]) Rashdall, Universities I, p. 452.

[21]) Chartul. univ. II, p. 104, no. 636, p. 111, no. 645.

[22]) Hist. litt. p. 254 ff. — Der seltene Druck Venetiis per Lazarum

eben erst verfassten ähnlichen Abhandlung des berühmten Arztes und Gelehrten Arnald von Villanova, seit 1301 Leibarzt Bonifaz' VIII., einer sehr merkwürdigen Persönlichkeit, die auch in kirchenpolitischen Dingen eine Rolle gespielt hat[23]). Ganz erfüllt von den apokalyptischen, eschatologischen Spekulationen hatte sich Arnald als Prophet über die letzten Dinge aufgespielt und seine Schrift, als er 1299 als aragonesischer Gesandter in Paris weilte, verbreitet. Sie hatte für ihn üble Folgen[24]). Das bischöfliche Gericht setzte ihn eine Zeit lang gefangen und zwang ihn, den Inhalt des Buchs als ketzerisch abzuschwören. Kaum frei, wandte er sich an den Papst um Schutz gegen die Pariser Universität, und Bonifaz VIII. hat wenigstens die Schrift nicht ausdrücklich verdammt, ihren Verfasser aber in seine Nähe gezogen. Diese Affäre hat in Paris damals grosses Aufsehen erregt, noch im Prozess gegen das Andenken Bonifaz' VIII. spielt Arnald von Villanova und sein Buch eine Rolle.

Johann von Paris erscheint dabei als Vertreter der von Arnald arg geschmähten Pariser Magister. Seine Gegenschrift vertritt den Standpunkt, dass ein wirkliches Wissen über die

---

de Soardis, 1516, 4°, befindet sich auf der Leipziger Universitätsbibliothek. Das Buch enthält folgende Traktate unter dem Titel Abbas Joachim magnus propheta (Titelbild): Hec subiecta in hoc continentur libello. Expositio magni prophete Joachim in librum beati Cirilli de magnis tribulationibus et statu sancte matris ecclesie ab hiis nostris temporibus usque in finem seculi una cum compilatione ex diuersis prophetiis noui ac ueteris testamenti Theolosphori de Cusentia, presbyteri et heremite. — Item explanatio figurata et pulchra in apochalipsim de residuo statu ecclesie et de tribus veh venturis debitis semper aductis textibus sacre scripture ac prophetarum. — Item tractatus de antechristo magistri Joannis parisiensis ordinis predicatorum, fol. 44—51'. — Item tractatus de septem statibus ecclesie deuoti doctoris fratris Ubertini de Casali ordinis minorum. — Hs. Paris. ms. lat. 13781 (St. Germ. 602), fol. 81 bis 95. Vgl. Finke, Bonifaz VIII, p. 212, n. 2.

[23]) Ueber diesen jetzt Finke a. a. O. p. 190—226 und p. CXVII bis CCXI bisher unedierte Traktate desselben.

[24]) Finke p. 210 ff. p. CXXIX ff.

eschatologischen Dinge, wie es Arnald zu besitzen vorgab, nicht möglich sei. Das hindert ihn freilich nicht, seinerseits dieselben Spekulationen, Zahlenspielereien und Prophezeiungen über den Antichrist vorzutragen wie sein Gegner, nur dass er ihre Beweiskraft nicht für sicher hält[25]).

Wie an den wissenschaftlichen und pseudowissenschaftlichen Fragen seiner Zeit, nahm nun Johann auch an den lebhaften kirchenpolitischen Kämpfen einen regen persönlichen Anteil[25a]). Dass er im Konflikte Philipps des Schönen mit Bonifaz VIII. ein entschiedener, wenn auch gemässigter Verteidiger der königlichen Rechte wurde, wird uns seine Hauptschrift zeigen. Am 21. Juni 1303 war die Pariser Universität der königlichen Aufforderung nachgekommen und hatte sich feierlich für die Berufung eines allgemeinen Konzils zur Entscheidung des Streits mit dem Papste erklärt[26]). Am 26. Juni folgte der Pariser Dominikanerkonvent von St. Jakob nach; 132 Fratres haben die Urkunde unterzeichnet, unter ihnen auch Johannes Parisiensis[27]).

[25]) Z. B. erklärt er fol. 45′: quod non credo quia non congruit sacre scripture; fol. 46: in hac autem materia nihil est determinate asserendum nisi quantum ex scriptura sacra habetur. — Quo vero tempore antichristus nasciturus sit — puto neminem scire posse, nec forte alicui fuisse reuelatum etc.; fol. 49′: ex alio loco scripture extrahere volunt aliqui aliqua de tempore antichristi — et magis sequi videntur et coaptare sibi loca scripture coniectura quadam mentis humane, que aliquando ad verum pervenit, aliquando fallitur, quam spiritu prophetico.

[25a]) Auf die Stimmung im Dominikanerorden während der Konflikte mit dem Papste werfen die Beschlüsse der Generalkapitel ein interessantes Streiflicht; vgl. schon 1297 das Gebot sich nicht den Colonna und deren Partei anzuschliessen, sondern öffentlich Bonifaz VIII. als wahren Papst zu bekennen: Acta capitul. general. I, p. 284 (Mon. Ord. Praed. hist. 3); und 1301 die charakteristische Bemerkung in dem Schreiben des Generals, Litt. encycl. Mag. Gen. (Mon. Praed. 5) p. 177: Cum vero de sanctissimo patre ac domino summo pontifice vobis loquendum fuerit in publico vel privato, sic habere vos oportet ut convenit labia circumcisa, quod nichil penitus inveniatur in eis, quod a veritate deviet, ab equitate declinet, irreverenciam sonet vel ipsius non redoleat sanctitatem.

[26]) Chart. II, p. 101 f., no. 634. [27]) Chart. II, p. 102 zu no. 634.

Als theologischer und publizistischer Schriftsteller, wie als Magister und Prediger damals nach dem Zeugnisse der Zeitgenossen bereits berühmt und seines Scharfsinns wegen bewundert, lenkte er aufs neue die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich im folgenden Jahre 1304. Denn damals muss jene theologische Schrift entstanden sein, die Johanns Namen auch in der Dogmengeschichte erhalten hat, die Determinatio de modo existendi corporis Christi in sacramento altaris alio quam sit ille quem tenet ecclesia[28]). Diese Abendmahlslehre, wie er sie hier vortrug, und vorher öffentlich an der Universität gelehrt und verteidigt hatte[29]), war keineswegs eine besonders kühne Neuerung. Viele andere Theologen hatten sich vor ihm bereits ähnlich oder ebenso geäussert. Auch verwahrte sich Johann ausdrücklich, etwas gegen die anerkannte Kirchenlehre sagen zu wollen: sei der modus der Existenz Christi im Abendmahl von der Heiligen Schrift oder 2. von der Kirche oder einem Generalkonzil oder 3. auch nur vom Papste, qui virtute continet totam ecclesiam (p. 86), entschieden, so wolle er alles, was er anders gesagt, widerrufen.

Indessen nützte ihm diese Verwahrung doch nichts. Er wurde vor das bischöfliche Gericht in Paris zitiert und durch Urteil der theologischen Fakultät ihm das Halten von Vorlesungen und Disputationen untersagt. Interessant ist es, die Zusammensetzung des Gerichtshofs kennen zu lernen, wie sie die zeitgenössische Chronik von St. Viktor u. a. angibt[30]). Wir finden da ausser den Magistern und Bakkalaren der theologischen Fakultät als Vorsitzenden den Bischof von Paris, Guillaume Baufet (1304—1319), einen ehemaligen Mediziner und Leibarzt Philipps des Schönen, der als prozesssüchtig be-

---

[28]) Gedruckt London 1686, ed. Alix mit gelehrter Einleitung.

[29]) Joh. S. Vict. Mem. hist., Rec. des hist. 21, p. 645. — Ueber die technische Bedeutung von determinatio vgl. Denifle, Chartul. II, 673, n. 1; I, no. 201. 328. 461.

[30]) Auch Chartul. Univ. II, no. 656, p. 120.

kannt war[31]). Da er übrigens erst am 21. September 1304 gewählt und am 17. Januar 1305 konsekriert wurde, und da die zeitgenössischen Berichte übereinstimmend von dem Prozess zum Jahre 1305 (etwa April-Mai) sprechen so wird die Verhandlung gegen Johann nicht vor dem Frühjahr 1305 stattgefunden haben[31a]). Von den Beisitzern interessiert uns in erster Linie Aegidius Colonna, gewiss alles andere als ein Freund Johanns, der ja seine kirchenpolitischen Ideen in seinem eigenen Traktate energisch bekämpft hatte. Man sieht übrigens hier wieder, welche Rolle Aegidius nach der Katastrophe von Anagni in Paris bereits wieder spielen konnte, wenn er, der einstige scharfe Gegner der königlichen Politik, jetzt über deren bedeutendsten theoretischen Verteidiger zu Gericht sitzen durfte[32]). Weitere Beisitzer waren der Bischof Wilhelm von Amiens[33]), ein Führer der königlichen Partei, und der Bischof von Orléans Bertaud von St. Denis, der ehemalige Pariser Kanzler, der Johann bereits am Beginne seiner Laufbahn so hinderlich gewesen war. Bertaud war übrigens in dem kirchlichen Streite auf der Seite des Königs geblieben, ja er hatte sogar in der Versammlung der französischen Grossen in horto domus regiae, am 14. Juni 1303, eine französische Ansprache über Luk. 1, 15 gehalten[34]).

Die früheren kirchenpolitischen Gegensätze sind also in diesem Gerichtshofe bereits ganz verwischt, die Parteien der Anhänger wie der Gegner Bonifaz' VIII. trafen hier wieder zusammen. Das Urteil fiel zu Ungunsten Johanns aus, der sich aber dabei nicht beruhigte, sondern an den Papst appel-

[31]) Hist. litt. 32, 470. — Chartul. de Notre-Dame III, p. 113. 174. 178.

[31a]) Vgl. Chartul. univ. II, 116, n. 1. — Hist. litt. 32, p. 165 u. 608. — Joh. v. St. Victor, Rec. des hist. 21, 642. 645. — Guil. de Nang. Contin., ib. 20, 590. 592. — Girardus de Fracheto, ib. 21, p. 25.

[32]) Schon 1304 sass er wieder im königl. Parlamente, vgl. Nachtrag.

[33]) Ueber ihn Hist. litt. 25, 380 ff. Baluze, Vitae paparum I, 578 und Chartul. univ. I, p. 594, n. 596 n.; II, p. 9, 13. Er spielte eine Rolle als Vorkämpfer des französischen Episkopats gegen die Mendikanten; auch Finke p. 17.

[34]) Rec. des hist. 21, 641. Chartul. univ. II, p. 102, no. 635.

lierte. Er suchte selbst die Kurie auf; wir erfahren nicht genau, wann[35]). Da aber der Prozess doch wohl längere Zeit in Anspruch nahm, denn es ist von mehrfachen Verhören die Rede, so wird Johann kaum vor Mai 1306 an die Kurie gelangt sein. Die Kurie soll nämlich sich damals in Bordeaux befunden haben und Johann soll sich dort längere Zeit aufgehalten haben[36]). Clemens V. hielt sich aber in Bordeaux nur im Juli und August 1305 und dann, nach seiner feierlichen Krönung in Lyon, vom 11. Mai an bis Ende Oktober 1306 auf, nur tageweise nach Pessac, einem nahen Landgute, verreisend, oder auch vor den Gesandten Philipps, die ihn damals in der Templer- und Bonifaziusfrage bestürmten, ausweichend. Von August bis Oktober war der Papst krank[37]). In diesen Sommer- oder Herbstmonaten 1306 mag Johann also, wie es heisst, lange vergeblich auf die päpstliche Entscheidung seiner Angelegenheit gewartet haben und hier in Bordeaux ereilte ihn am 22. September 1306 der Tod, anscheinend im besten Mannesalter.

2. Unter Johanns Namen sind uns eine ziemlich grosse Zahl von Schriften überliefert, deren Echtheit allerdings nicht immer feststeht[38]). Ausser den bei allen damaligen Gelehrten üblichen, aus Vorlesungen entstandenen Arbeiten über

---

[35]) Joh. St. Vict., l. c. p. 645. Contin. Girardi de Fracheto, ibid. p. 25. Contin. Guil. Nang., ibid. 20, 592, ed. Géraud, I, 347; Chartul. II, p. 120.

[36]) Archiv f. Lit.- u. Kirchengesch. des M.A. II, p. 212.

[37]) Vgl. das Itinerar bei F. Lacoste, Nouvelles Études sur Clement V. Bordeaux 1896, p. 57 ff.

[38]) Aeltestes Verzeichnis in einer aus den ersten Dezennien des 14. Jahrhunderts stammenden Liste der Schriftsteller des Predigerordens: Arch. f. Lit. u. K.G. II, 226 ff. Hier no. 4: Fr. Johannes Parisiensis mit folgenden Werken: super primum sententiarum. Item lecturam super omnes libros sententiarum. Item de yride. Contra corruptum Thome. Super librum metheorum. Item libellum de transubstantiatione panis et vini in sacramento altaris. Item de unitate esse et essentie in creatis. Item librum de adventu antichristi. — Vgl. Quétif-Echard I, p. 500 ff.

Schriften des Aristoteles, über die Sentenzen des Lombarden, ferner 6 Predigten, die nach Lajards Urteil sich durch grosse Subtilität, aber nicht durch Originalität auszeichnen[39]) und zwei nicht völlig gesicherten Traktaten zur Verteidigung der Lehre des Thomas von Aquino, kennen wir die schon erwähnte Schrift De Antichristo, und eine weitere wohl aus derselben Zeit De adventu Christi secundum carnem, in welcher mit einem Aufwand grosser Gelehrsamkeit aus klassischen, griechischen und römischen, christlichen und arabischen Autoren der Beweis versucht wird, dass das Christentum vorherbestimmt gewesen und die Heiden also zu bekehren seien, und dass auch astronomische Verhältnisse, Planetenkonjunktionen u. s. w., das Erscheinen der christlichen Sekten beeinflusst haben[40]). Dieser astrologische Aberglaube und die mystischen Zahlenspekulationen, die sich hier, wie bei vielen seiner Zeitgenossen finden, fehlen in den anderen Schriften, namentlich den beiden kirchenpolitischen Traktaten fast ganz. Diese beiden Schriften, die allein für uns in Betracht kommen, sind:

1. Der Traktat De potestate regia et papali, den wir besonders besprechen wollen, und 2. die ungedruckte Determinatio de confessionibus fratrum, d. h. eine Quaestio über die Frage, ob die von Benedikt XI. im Jahre 1304 erlassene Konstitution über das Beichtehören der Bettelmönche der Kirche expediens gewesen sei oder nicht. Sie gibt interessante Ergänzungen zu Johanns Ideen über die Kirche. Ich konnte eine Abschrift der Handschrift der Leipziger Universitätsbibliothek, lat. membr. no. 102 (olim 101), saec. 15, fol. 162 bis 167′ benutzen[41]).

---

[39]) Hist. litt. XXV, p. 253. [40]) Hist. litt. p. 254 ff.

[41]) Ueberschrift: Quaestio disputata Parisius de potestate pape per magistrum Johanem fratrem praedicatorum. Zuerst die Determinacio cuiusdam magistri in theologia, fol. 162—163, 2, Inhaltsübersicht der Argumente des Gegners; fol. 163 mit neuer Zeile: Ad intellectum predicte questionis et solutionem predictorum. Die aufgeworfenen Fragen umfassen 7 Punkte: 1. si dominus papa habeat superioritatem respectu

b) Der Traktat De potestate regia et papali.

1. Ueberlieferung. Gedruckt ist die Schrift:
   1. 1506, Paris, zusammen mit dem Rex pacificus in dem bereits beschriebenen Sammelbande.
   2. Bei Schardius, Syntagma tractatuum de imperali iurisdictione etc. Argentorati 1609, p. 113—154[42]).
   3. Bei Goldast in der Monarchia t. II, p. 108 ff. Nach diesem letzten Drucke zitiere ich, unter Vergleichung der editio princeps.

Von Handschriften nenne ich folgende, die ich auf der Pariser Nationalbibliothek eingesehen habe:

1. Lat. 4364 (Barrois 306), saec. 14. ex. 4^{0}, fol. 1 bis 40[43]).
2. 14530 (St. Victor 79), saec. 15, fol. 147—181[44]).
3. 15004 (St. Victor 895), saec. 15, fol. 13—42.

---

episcoporum et aliorum prelatorum. 2. qualem superioritatem habeat respectu eorum, utrum scil. immediatam vel mediatam. 3. qualem potestatem habeant episcopi respectu rectorum inferiorum. 4. quantam potestatem habeant curati parrochiales respectu privilegiatorum per illam decretalem, omnis utriusque sexus! 5. ostendendum quod papa potuerit talem constitucionem facere scilicet quod confessi fratribus privilegiatis non petita licencia a prelatis non teneantur eadem confiteri curatis. 6. quod expediens fuerit. 7. respondebitur ad obiecta. — Eine Wiener Handschrift 4127 fol. 212 hat Finke, Bonifaz VIII., p. 149 (vgl. auch p. 17, n. 1) benutzt.

[42]) Das ist offenbar der Druck den Lajard, Hist. litt. p. 259 meint, ohne ihn zu kennen.

[43]) Ueber diese bereits oben S. 166 herangezogene Handschrift, die K. Müller, G.G.A. 1883, p. 909 noch als verloren bezeichnet, vgl. Delisle, Catal. des mss. des fonds Libri et Barrois, Paris 1888, p. 134. Sie stammt von den Minoriten.

[44]) Die Handschrift besteht aus zwei nur äusserlich zusammengebundenen Teilen a) fol. 1—146, saec. 13, Teile von Alexander von Hales Summa und seinen Quästionen; b) fol. 147—181, saec. 15., der Traktat Johanns von Paris.

4. 12467 (S. Germ. 394) fol. 131—157'[45]).
5. 18288 (Notre Dame 79), saec. 14, 8°., fol. 1—49[46]).
6. 4046 (Colbert 506) fol. 170,2—182,2'.

Die Handschriften nennen mit Ausnahme von 1, 5 und 6 sämtlich den Verfasser und den Titel des Buchs: De potestate regia et papali oder regali et papali (pape). Nur in no. 1 ist von späterer Hand saec. 15 die Schrift Guil. Ockam zugeschrieben. Trotzdem halte ich diese Handschrift für die beste.

2. Disposition und Quellen. Die Schrift besteht aus drei ziemlich locker miteinander verbundenen Teilen. Der erste bespricht im allgemeinen das Wesen der beiden Gewalten, ihren Ursprung und ihre Ordnung (cap. 1—5)[47]); der zweite Teil befasst sich speziell mit der päpstlichen Gewalt und zwar mit der Frage nach dem dominium und der iurisdictio in temporalibus und gipfelt in einer Diskussion von nicht weniger als 42 Argumenten (cap. 6—21). Die folgenden Kapitel 23—25 erscheinen wie eine Art Nachtrag, sie behandeln die beiden Spezialfragen, welche Bedeutung der Konstantinischen Schenkung zukomme, und wann gegen einen Papst ein Verfahren eingeleitet werden könne.

Was nun die Quellen betrifft, aus denen der Traktat schöpft, so ist es von einem so eifrigen Verteidiger des Thomas, wie Johann, nicht anders zu erwarten, als dass er, wenigstens in theologischen Fragen, überall die Autorität des Thomas stillschweigend zu Grunde legt. Ausser den theologischen Schriften des Thomas, durch die gewiss auch manche Zitate

---

[45]) Dadurch erledigen sich die Zweifel Schultes, Gesch. d. Quell. u. Lit. II, 178, n. 3.

[46]) fol. 49, 2 ist an den Schluss der letzte Abschnitt von cap. 14 des Traktats angehängt.

[47]) Die Drucke von Goldast und Schardius weichen in der Kapiteleinteilung von den Handschriften ab, namentlich von Kap. 12 der Drucke = Kap. 11 der Handschrift (ms. 4364 fol. 13') an bis zum Schlusse. Die editio princeps numeriert die Kap. nur zu Anfang.

aus Kirchenvätern und Bibel vermittelt sind, ist auch des Thomas Traktat De regimine principum benutzt. Der Schluss von cap. 5 z. B. stimmt fast wörtlich mit Thomas I, c. 14. Von anderen Kirchenschriftstellern ist besonders oft herangezogen natürlich Augustinus De civitate Dei und andere Schriften[48]); daneben mehrfach Pseudodionys und Chrysostomus. Von späteren fehlen wie in allen diesen Traktaten nicht die beiden Viktoriner Richard und Hugo und besonders Bernhard von Clairvaux, der geradezu in dieser Litteratur als der auctor classicus bezeichnet werden kann. Aber auch Kirchenhistoriker werden zitiert: Hieronymus, Eusebius, Sozomenus-Cassiodors Historia tripartita und Orosius; ausserdem die Chroniken des Hugo von Fleury und des Sigebert von Gembloux[49]).

Von Autoren des Altertums nennt Johann: Caesar, de bello Gallico (wohl nur nach Thomas), Cicero, Rhetorica vetus, Valerius Maximus, vor allem aber Aristoteles, insbesondere dessen Politik und Ethik und zwar mit dem Commentator, d. h. mit Averroës[50]).

Eine nicht unbedeutende Rolle spielt ferner, dem Stoffe und den Schriften der Gegner entsprechend, die Benutzung der weltlichen und kirchlichen Rechtsquellen. Eine grosse Zahl von Stellen des römischen Rechts mit der Glossa ordinaria werden angeführt. Bedeutender noch ist die Verwertung kanonistischer Stellen und der Glosse des Johannes Teutonicus; auch andere Kanonisten kennt der Autor, vor allem den Hostiensis und Goffredus von Trani[51]).

---

[48]) Liber de duabus naturis im Prolog.; de Agone christiano: ebd.; ad Bonifatium: c. 6, p. 114; liber sententiarum Prosperi: p. 134.

[49]) p. 129, c. 16; c. 22, p. 140. Auch die Martinschronik wird zitiert.

[50]) c. 3, p. 112.

[51]) c. 10, p. 120: Hostiensis und die expositores iuris Canonici. c. 21, p. 139: Goffredus. — Irreführend ist das Zitat bei Goldast c. 16, arg. 10, p. 130: ut notat Joh. Andreae; die Handschriften (ms. 4364, fol. 22′; 15004, fol. 35; 12467, fol. 146) haben nur ut notat Johannes, ebenso c. 18, p. 133; gemeint ist Johannes Teutonicus. Schon die edit. princ. druckt aber: ut notat Johannes andree.

Ein Autor wird einige Male unter den Gegnern, die der Verfasser bekämpft, besonders hervorgehoben, den man bisher nicht identifizieren konnte oder falsch identifiziert hat; zudem druckt Goldast an den in Betracht kommenden Stellen die falsche handschriftliche Lesart Jo. = Johannes de Cremona ab, statt ille de Cremona[52]). Gemeint kann nur der uns bereits wohl bekannte Heinrich von Cremona sein, und zwar polemisiert Johann gegen den von uns besprochenen Traktat, wie die von ihm mitgeteilten Zitate beweisen[53]). Mit einer gewissen Ironie und persönlichen Animosität, die er den anderen Gegnern gegenüber nicht zeigt, wendet sich unser Autor gegen die Behauptungen dieses Mannes aus Cremona, „der sich Doktor des Dekrets nennt", „der sich rühmt sonst etwas höchst Bedeutendes zu sagen, aber so ungebildetes Zeug vorbringt, dass es nicht der Wiederholung wert ist". Man erkennt hier leicht die Worte der Einleitung des Cremonesers wieder[54]). Mit Nennung des Namens entnimmt Johann jenem Schriftchen das Argument über die alttestamentliche Priesterherrschaft[55]), und ein weiteres, das seinen besonderen Zorn erregt hat, das wir wieder in der Vorrede Heinrichs von Cremona finden[56]). Mit ihm schliesst Johann effektvoll seine lange Liste. Aber noch eine ganze Reihe von ihm ohne Angabe ihres Ursprungs aufgezählter Argumente weist auf jene gegnerische Schrift hin[57]).

---

[52]) Goldast p. 123, 4, cap. 12, arg. no. 31 u. 42 u. cap. 20, p. 135; ms. lat. 15004, fol. 26′, 28 u. 40; 4364, fol. 27′; 12467, fol. 140′, 141 haben: ille de Cremona, bezw. quidam dictus de cremona; nur ms. 12467, fol. 149 hat bereits: quod arguit Jo. de Cremona. Die edit. princ. druckt: Item dicit iste, und quod arguit Pmmo (prememoratus?) de cremona.

[53]) Vgl. auch Finke p. 168. 173.

[54]) fol. 78: ego h. de cremona doctor decretorum — volui totaliter laborare et spero cum auxilio dei multa bona dicere.

[55]) Heinrich v. Cr. fol. 78′—79. Johann c. 12, arg. 31, p. 123.

[56]) fol. 78′: desiderant — quod non possit hereticis contradicere. Johann c. 12, arg. 42.

[57]) z. B. Argum. no. 33: Heinr. fol. 81 a. E.; Argum. no. 34: Heinr. fol. 79′ u. 81 a. E.; vgl. auch cap. 9, arg. 1, 4, 5: Heinr. fol. 79′.

Einige davon aber deuten, wie ich glaube, eher auf einen anderen, ebenfalls gelegentlich schon erwähnten, noch unedierten Traktat hin: die Determinatio compendiosa de iuridictione imperii et auctoritate domni summi pontificis[58]). Da über diese interessante Schrift voraussichtlich nächstens eine ausführliche Publikation H. Grauerts zu erwarten ist, beschränke ich mich hier auf die zum Verständnis nötigsten Angaben, soweit ich dazu durch eigene Kenntnis der Schrift im stande bin. Der Traktat ist aller Wahrscheinlichkeit nach im Jubiläumsjahre 1300 verfasst und bezieht sich auf die Verhandlungen zwischen der Kurie und Albrecht I. von Deutschland über die päpstliche Konfirmation. Der Verfasser bestreitet das Recht des deutschen Königs, vor der päpstlichen Bestätigung selbständige Verwaltungsmassregeln vornehmen zu dürfen, und entwickelt dabei auf thomistischer Grundlage das ganze uns schon bekannte System kurialistischer Weltauffassung.

Die Schrift scheint ein besonderes Interesse auch deshalb zu verdienen, weil sie in der Publizistik zur Zeit Ludwigs des Bayern, bei Augustinus Triumphus, wie bei Okkam und anderen viele Spuren hinterlassen hat, vor allem aber

---

[58]) Ich benutzte die beiden Pariser Handschriften: a) lat. 4683, saec. 14, fol. 1—26, Ueberschrift: Tractatus de iurisdictione imperatoris et imperii. — fol. 27—57 enthält Dantes Monarchia. b) lat. 4046, fol. 158 bis 167′: De potestate ecclesie, Derminacio (!) compendiosa de iuridictione imperii et auctoritate domni summi pontificis. — Der Traktat steht auch cod. lat. Monac. 5832, saec. 16; danach die irreführenden Bemerkungen von Döllinger, Papstfabeln p. 96 und Riezler, Widersacher p. 302. — Ferner in einer Handschrift d. Bremer Stadtbibl. vgl. Arch. d. Gesellsch. f. ält. deutsche G. VII, 692; III, 639; II, 208; X, 669. — Auf die Schrift hingewiesen hat zuerst H. Grauert, Hist. Jb. 12 (1892), 609; 16 (1895), 34. Danach F. X. Kraus, Dante (1897), p. 270 ff. — Der Verfasser hat sich absichtlich nicht genannt, weil er seine Schrift für ein Wagestück hält, ms. 4683, fol. 25′: Sed eidem qui hec scripsit tacito nomine imponat nomen intentionis sinceritas. Et assumptionem scripture questionis scabrose et a multis repulse propter scandalum celus veritatis excuset. —

weil besonders enge Beziehungen zu der berühmten Schrift Dantes, der Monarchia, vorhanden scheinen, die darauf schliessen lassen, dass Dante damals 1300, vielleicht mit durch diese Parteischrift, zu seiner eigenen Arbeit veranlasst wurde. Gekannt haben den Traktat allem Anschein nach auch die französischen Publizisten, insbesondere Johann von Paris: die Argumente no. 5—9 deuten meines Erachtens darauf hin[59]).

Diese Beziehungen gewinnen nun bedeutend an Interesse, wenn wir erfahren, dass auch dieser anonym überlieferte Traktat von keinem anderen stammt als von Heinrich von Cremona. Eine Handschrift (allerdings erst saec. 15) im Kapitelarchiv von Barcelona hat uns beide Traktate, den uns schon bekannten und den eben besprochenen, unter Heinrichs Namen erhalten[60]). Die politische Rolle, die danach jener federgewandte Agent der Kurie Deutschland wie Frankreich gegenüber spielte, wird durch diese Nachricht erst ins rechte Licht gesetzt, und die sonst ziemlich auffällige Beachtung, die der bedeutendste der französischen Publizisten, Johann von Paris,

---

[59]) Johann c. 12, arg. 5—9, Absetzung des Childerich, Schwur des Kaisers, Absetzung des Kaisers, translatio imperii. Vgl. Determinatio comp. (ms. 4683), fol. 3, cap. 2; fol. 12′, cap. 13; fol. 10, cap. 10. — Beweisend sind diese Beziehungen allerdings nicht, denn dieselben Argumente, wenn auch nicht in solcher Ausführlichkeit, bringen auch die anderen Kurialisten, auch Heinrich von Cremona in seinem anderen Traktate.

[60]) Diese wertvolle Mitteilung verdanke ich der Güte des Herrn Prof. H. Finke. Der cod. 26 (saec. 15) des Cathedralarchivs in Barcelona enthielt: fol. 272—277, no. 18: Henrici Cremonensis episcopi Reginensis opusculum de potestate pape. Inc.: Data est mihi omnis potestas Finitur: pie prestare dignetur qui est benedictus in secula seculorum. Amen. Totum versatur, utrum papa sit dominus in spiritualibus et temporalibus; fol. 277—282, nr. 19: Aliud eiusdem auctoris opusculum: De iurisdictione imperii et auctoritate pape. Incip.: Determinatio compendiosa etc. set mutilum est in fine. — So nach dem Inhaltsverzeichnis; denn „von fol. 248 an ist in diesem Kodex alles herausgerissen und nichts zu finden, auch ein Aufsuchen nach Erklärung des Archivars zur Zeit unmöglich".

ihm und seinem Elaborate schenkt, würde sich damit leicht erklären[61]).

Eine grosse Anzahl der Argumente in der langen Liste Johanns weist deutlich auch auf Kenntnis der beiden anderen besprochenen kurialistischen Schriften, des Aegidius und Jakob von Viterbo, hin. Die Auseinandersetzung Johanns über die einzelnen Teile der geistlichen Gewalt (cap. 13) bildet eine Art Gegenstück zu entsprechenden Ausführungen Jakobs von Viterbo[62]).

Alle anderen aber überragt doch wohl an Einfluss der Traktat des Aegidius. Gegen diesen und seine Theorie scheint Johanns Schrift ihrer ganzen Anlage nach gerichtet zu sein. Eben die Fragen, die jener am ausführlichsten behandelt hatte, die Lehren vom dominium und der iurisdictio des Papstes über weltliche Güter und das Eigentum der Laien, bilden auch bei Johann den eigentlichen Mittelpunkt der Darstellung, erhalten erst durch diesen Gegensatz ihre rechte Bedeutung. Schon die Ausführungen des Prologs werden besonders klar verständlich erst im Hinblick auf Aegidius. Es heisst da, dass nach der „opinio quorundam modernorum" der Papst die Macht im Weltlichen excellentius habe als die Fürsten, dass er sie secun-

[61]) Seine politische Bedeutung würde noch wachsen, wenn sich erweisen liesse, dass die mitgeteilte alte Nachricht wahr sei, wonach H. an der Ausarbeitung des Liber Sextus beteiligt war. Mir ist das sehr wahrscheinlich, da er z. B. eine grosse Kenntnis der Dekretalenliteratur zeigt, auch der Dekretalen, die nicht in das kanonische Rechtsbuch aufgenommen wurden. — Bemerkenswert ist übrigens, dass auch dieser eifrige Kurialist vor einem absolutistischen Kirchenregiment warnt, offenbar im Interesse der Kardinäle: vgl. ms. 4683, fol. 25′: Die Konzilien und die Parlamente zur Beratung der geistl. u. weltl. Obrigkeit eingesetzt, wie einst der Senat mit den Magistraten verhandelte: que admodum adhuc hodie romana observat ecclesia. Summus enim pontifex cum cardinalibus qui locum possident senatorum ut constantini habetur traditione et in allegato superius cap. de eiusdem actibus declaratur.

[62]) Vgl. z. B. cap. 19, Argum. 25 vom regale sacerdotium, Jakob fol. 88′, auch cap. 8, p. 116; cap. 10, p. 118. — Auch Argum. 26 über die Salbung: Jakob fol. 88′.

dum primariam autoritatem übe, die Fürsten aber mediate durch ihn, während sie regulariter die executio immediata besitzen, dass allein der Papst der wahre Herr der Temporalien ist, die übrigen Prälaten und Fürsten nur tutores und dispensatores. Alles das sind Sätze die treffend und zum Teil wörtlich den Hauptinhalt gerade der Schrift des Aegidius wiedergeben. Unter den aufgezählten gegnerischen Argumenten aber scheint mir die Mehrzahl direkt auf Aegidius zurückgeführt werden zu können. Die ersten drei (Jerem. 1, 10, Mt. 16 und 18, 2. Cor. 6) sind allerdings zu allgemein üblich, um einen Schluss zuzulassen. Dagegen finden sich andere, wie vor allem über das oberrichterliche Amt des Papstes (no. 10—14, 16), über die Ordnung der Temporalien zu den Spiritualien, ihre kausale Abhängigkeit (17, 18, 20), über die Einsetzung der weltlichen durch die geistliche Gewalt nach Hugo von St. Viktor (21), über den homo spiritualis (22), den ordo finium (23), die allein gesetzgebende Gewalt des Papstes (24), die iustitia Christi als Prinzip der Staaten (27), über die Gewalt des Papstes über die Seelen, folglich über die Körper und die äusseren Güter (32), Sätze, die sich sämtlich in Aegidius' Schrift wiederfinden[63]).

Das Schlusskapitel von Johanns Schrift endlich ist nichts weiter als ein Auszug aus des Aegidius Schrift De renuntiatione papae — allerdings mit wichtigen Abänderungen, wie später zu zeigen sein wird[64]); dienten doch jetzt dieselben Waffen, die Aegidius zur Verteidigung Bonifaz' VIII. geführt hatte, zum Angriff auf denselben.

---

[63]) Vgl. insbes. auch die Bemerkung Johanns cap. 19, p. 134: Hanc autem digressionem feci propter aliquos magnos qui propter unitatem ecclesiasticae hierarchiae nituntur ostendere papam habere utrumque gladium. — Zu der Stelle im Prolog vgl. Aegidius I, c. 7 u. 8 über das excellentius possidere; II, c. 4 etc.

[64]) Vgl. Johannes Par. c. 24, p. 145 f. u. Roccaberti, Bibl. Max. Pontif. II, c. 6, p. 11; c. 8, p. 16—20; c. 9, p. 20 ff.; c. 10, p. 21. Auch die Ausführungen über den Episkopat entsprechen sich.

Noch manche andere, zeitgenössische oder ältere Traktate der Gegenpartei mag Johann von Paris verwertet haben, ohne dass wir sie immer erkennen und namhaft machen könnten[65]).

Von nicht geringerem Belang sind aber die vielfach wörtlichen Uebereinstimmungen mit den beiden zuvor besprochenen juristischen Traktaten, die eine Benutzung derselben durch Johann von Paris voraussetzen.

Die Aehnlichkeiten zwischen seiner Arbeit und der Quaestio in utramque zeigen sich zunächst in der Widerlegung des Kanons der Gegenargumente, cap. 15 bei Johann von Paris und Artikel 5 der Quaestio. So entspricht die Interpretation von 1. Cor. 6 v. 3 bei Johann (Arg. no. 3, p. 128), wenn auch nicht wörtlich, der der Quästio (p. 107); wörtlich findet sich aber bei beiden der Rechtssatz, dass in eigener Angelegenheit das Zeugnis des Papstes für sich weniger gilt als das des Kaisers[66]), ebenso zum grossen Teil die darauf folgende Erklärung von c. 1, dist. 22, nur fügt Johann noch weitere theologische Erläuterungen und eine von quidam iuristae hinzu; auch die Auffassung der Aufhebung des Vasalleneides durch den Papst als blosse iuris declaratio findet sich bei beiden[67]); ferner: zu dem Satze Qui potest in maius etc. haben beide

---

[65]) Benutzt ist wohl z. B. der Protest der Cisterzienser von 1296 und die Schrift der flandrischen Gesandten von 1299, bei Kervyn de Lettenhove, Mém. de l'acad. de Belg. 1854, p. 13, 15 und 74 ff. vgl. Argum. 36. Ferner stimmt z. B. Argum. 41 mit den Schlussworten des besprochenen Traktats De duplici potestate clericorum et laicorum, dessen Lehren ja auch sonst gegensätzlich sich berühren mit denen Johanns. Auch für die Schrift über Clericis laïcos liessen sich manche Berührungen aufweisen.

[66]) Johann p. 129, 58: Ubi quaeritur de potestate pape in temporalibus efficax est testimonium imperatoris pro papa et non est multum efficax testimonium pape pro se ipso, nisi dictum pape fulciatur auctoritate scripture sacre vel scripture canonice etc. wörtlich = Quaestio in utramque p. 105, 45, nur am Schluss: nisi fulciatur ratione vel authentica scriptura maxime quando imperator dicit contrarium etc.

[67]) Johannes p. 130, 60, = Quaestio in utr. 106, 40.

fast identische Erläuterungen[68]); wörtlich stimmen auch überein die Entgegnungen auf das Argument vom einen Haupt der Kirche, nur sind sie bei Johann wieder erweitert[69]); wörtlich gleich lauten ferner die Erwiderungen gegen die Zweischwerterlehre[70]); endlich sind auch die juristischen Einwände gegen die Konstantinische Schenkung aus der Quaestio in den Traktat Johanns übergegangen, aber wieder mit Zusätzen vermehrt[71]).

Ergibt sich aus diesen Stellen, die sich vielleicht noch vermehren liessen, die Benutzung der ersten Quaestio, so ist ein ebenso enges Verhältnis zu dem Rex pacificus nicht erkennbar. Auf die vorhandenen Aehnlichkeiten hatte schon Riezler hingewiesen[72]), ohne die Art der Abhängigkeit weiter zu bestimmen. Nun finden sich zwar Aehnlichkeiten in der Beweisführung überall: z. B. ist die Auffassung des Rechts der Kirche am Kirchengut, der Stellung Frankreichs zur Konstantinischen Schenkung und zum Imperium bei beiden dieselbe[73]). Aber wörtliche Uebereinstimmungen, wie zwischen

---

[68]) Quaestio p. 107 charakteristisch: ut si potest Rex expugnare civitatem ergo et castrum, Joh. v. Par. als Theolog p. 131, 45: ut si episcopus potest ordinare sacerdotem ergo et diaconum, im folgenden bei Johann statt generare muscam der Quaestio, generare canem. — Ferner: Johann p. 133, c. 19: et sacerdotes dicuntur quia offerunt Deo sacrificia laudis et spiritus contribulati: quod etiam offerunt omnes iusti. = Quaestio p. 104, 10: nisi — dicatur sacerdos quicunque offert Deo sacrificium laudis et spiritus contribulati in altari cordis sui, quod faciunt omnes iusti.

[69]) Quaestio p. 103, 21: Christum qui solus est u. s. f. bis: rex est caput regni et imperator imperii. = Johann p. 134, 22: in Christo qui solus etc. bis: imperator — est caput mundi.

[70]) Quaestio p. 105, 15 besonders quia non debet bis: necessitate. — Johann p. 135, 10: quia certe non debet etc.

[71]) Quaestio p. 106; Johann p. 140. [72]) p. 144.

[73]) Vgl. Rex pacif. p. 673 u. 674, Argumente gegen die weltl. Gewalt Christi., Joh. v. P. p. 117, cap. 8. — Rex pacif. p. 675 Kirchengut, Joh. c. 6, p. 114, vgl. c. 7. — Rex pacif. p. 675 Konstantin. Schenkung, Joh. p. 139 f., c. 22. — Auch Rex pacif. p. 677 über die Wirkung

Johann und der Quaestio in utramque fehlen. Es ist mir deshalb nicht sicher, ob Johann den Rex pacificus wirklich benutzt hat.

3. Abfassungszeit. Wenn ich nun Johanns Schrift für später verfasst halte, als jene beiden Quaestionen, so bestimmen mich dazu ausser jenen Abhängigkeitsverhältnissen, Andeutungen Johanns über gewisse historische Ereignisse, namentlich im letzten Teile des Traktats [74]).

Zunächst fällt auf cap. 12, Argument no. 37 über die Frage, ob vom Papste an die Kurie zitierte Bischöfe trotz des Verbotes ihres Königs oder Oberlehnsherrn der Zitation Folge leisten müssen. Johannes erklärt das königliche Verbot für verbindlich, wenn es aus triftigem Grunde gegeben wurde, insbesondere, wenn der Fürst weiss, dass der Papst die Bischöfe berief, um sie gegen sein Reich aufzuhetzen. Es liegt auf der Hand, dass Johann hier die Zitation des französischen Klerus zur römischen Synode durch Bonifaz VIII. (5. Dez. 1301) im Auge hat. Das königliche Verbot erfolgte wohl noch im Februar 1302. Johann sucht also dieses Verbot zu verteidigen. Nun finden wir aber in den beiden letzten Kapiteln Ausführungen, die deutlich auf die vom König im Jahre 1303 gegen den Papst befolgte Politik hinweisen. Es fragt sich nur, ob sie als eine nachträgliche Rechtfertigung oder eine theoretische Vorbereitung und Begründung aufzufassen seien. Mir scheint das letztere der Fall. Mit offenbarer Polemik gegen Kurialisten, wie Heinrich von Cremona und andere, bejaht Johann zuerst cap. 23 die Frage, ob man über die päpstliche Machtvollkommenheit disputieren dürfe, wie es ja

---

von Sonne u. Mond: Joh. c. 15, p. 129. — Rex pacif. 679 Absetzung Childerichs: Joh. p. 129 ähnlich; p. 678 über Jerem. 1, 10: Joh. c. 15, p. 128 wohl beide aus der Glosse. — Rex pacif. p. 680 über qui potest maius: Johann p. 131, im einzelnen abweichend. Auch die Grundsätze über den Litteralsinn Rex pacif. p. 676 f.: Joh. c. 15, p. 128 wohl beide nach Thomas u. a. —

[74]) Vgl. auch Finke p. 172 ff.

schon 1302 auf der Versammlung der Stände zum grossen Aerger des Papstes geschah[75]). Namentlich in drei Fällen sei das nützlich: 1. wenn die Wahl des Papstes nicht zweifelsfrei sei; 2. wenn es sich um päpstliche Machtbefugnisse handele; 3. wenn offenbare Verbrechen des Papstes vorlägen. Doch warnt er, in diesem Falle jede Aeusserung des Papstes zu streng zu beurteilen; so lange als möglich solle man seine Erklärungen in bonam partem deuten und ertragen[76]). Erst wenn eine wirklich ungerechte, staatsgefährliche Absicht des Papstes zu tage trete, könne der König Gewalt anwenden, aber immer noch mit Mässigung, und erst wenn von „literati et ab illis quorum interest" die unrechtmässige Thronbesteigung des Papstes erwiesen sei und der Papst nicht freiwillig abdanke, dann könne an ein Konzil appelliert, ja der Papst könne mit Gewalt entfernt werden. Aber das verhüte Gott!

Die Aehnlichkeit dieser Ausführungen mit der im Frühjahr 1303 von Nogaret wirklich befolgten Politik ist offenbar. Aber es handelt sich doch bei Johann nur um Ratschläge für eine eventuell, im Notfalle einzuschlagende Politik, der er dringend Mässigung empfiehlt, nicht um die Verteidigung der bereits geschehenen Massregeln, wohl gar der Tat von Anagni. Denn Bonifaz VIII. wird ja als lebend gedacht[77]), es werden

---

[75]) Drumann, Bonifaz VIII., Bd. 2, p. 29.

[76]) Z. B. Sed quid si papa dicat quod reputat talem hereticum qui tenet aliquid de quo sunt opiniones et dicat hoc sine concilio generali vel si dicat quod reputat hereticum omnem hominem asserentem regem francie vel aliquem huiusmodi non esse subiectum. Finke p. 174 denkt, wohl mit Recht, dabei an die Bulle Deum time und die Konsistorialrede vom Juni 1302.

[77]) cap. 6: die Bemerkungen über die Verschleuderung des Kirchenguts; p. 115: Iniuriam faciunt summo pontifici patri nostro, qui voluntatem suam praedicant sic esse inordinatam. — cap. 23, p. 142: Ponunt os in celum qui talia predicant de sanctissimo patre quod est vindicaturus et quod graviter portat omnem hominem facta sua qualiacumque iudicantem; quod certo non est timendum, cum non sit pusillus. — Finke p. 173. —

noch weitere, staatsgefährliche Anschläge von ihm befürchtet [78]), aber noch ist nichts erfolgt, was zu einem schärferen Vorgehen gegen ihn zwänge.

Man wird deshalb unbedenklich den Traktat noch in das Jahr 1302 oder doch den Anfang des Jahres 1303 datieren dürfen. Er ist später als die Ständeversammlung des April 1302 und früher als die Appellation an das Konzil vom März 1303. Er kennzeichnet die politische Stimmung und die Pläne, die in dieser Zwischenzeit die Ratgeber Philipps hegten. Man darf mit Wahrscheinlichkeit annehmen, dass seine Ideen auf diese Pläne eingewirkt haben, ohne dass deshalb Johann etwa in offiziellem Auftrage geschrieben zu haben braucht. Die Absichten Nogarets waren gewiss von langer Hand vorbereitet und in eingeweihten Kreisen beraten; dass sie auch juristisch sorgfältig durchgedacht waren, zeigte die Art der ersten öffentlichen Schritte, die Nogaret gegen den Papst unternahm. Johanns Traktat kann indirekt die Tat von Anagni mit vorbereitet haben, aber er hat sie wohl weder direkt als Ziel im Auge gehabt, noch wollte er sie rechtfertigen.

c) Die kirchenpolitischen Anschauungen Johanns von Paris [79]).

I. Von der Kirche und der kirchlichen Gewalt.

1. Die universale Ordnung. Auch Johann geht aus von dem Begriffe eines allgemeinen Verbandes der Christen-

---

[78]) p. 143: Si vero finaliter aperiat intentionem suam etc.; quod absit!

[79]) Vgl. i. A. ausser Riezler, Friedberg, De finium inter ecclesiam et civitatem regundorum iudicio. Lipsiae 1861 u. Zs. f. K.R. VIII, 79 ff. — Cipolla, C., Il trattato De monarchia di Dante Alighieri e l'opuscolo De potestate regia et papali di Giovanni di Parigi, Torino 1892, 97 p. (Memorie della reale acad. delle scienze di Torino, Ser. II, t. 42, p. 325—419). — Scaduto, Stato e chiesa etc. Firenze 1882. — Einzelne Bemerkungen vor allem bei Gierke, Genossenschaftsrecht III, § 11, 501 ff.; bes. 584 in den Noten, auch § 8, n. 31. 33. 146. 272 und

heit, der ecclesia als spirituelle communitas fidelium, und unterscheidet diesen Begriff genau von dem der congregatio clericorum (cap. 17, p. 131).

Im ersten Sinne ist die Kirche das christliche Volk, der mystische Körper, dessen Haupt Christus ist. Sie ist von Gott eingerichtet wie ein Kunstwerk (ad opera artis) und wie ein vollkommenes Hauswesen. Aristotelische Begriffe verbinden sich hier wieder mit den altkirchlichen Vorstellungen der domus Dei (cap. 10). Die ganze Welt ist gleichsam eine Stadt, eine civitas, deren höchste Gewalt Gott ist, der den Papst und den Kaiser einsetzt (c. 18, p. 132, 64).

Die Einheit dieser ecclesia ruht also nur in Gott oder Christus, nicht in Petrus oder Linus. Von Christus sind die sogenannten beiden Gewalten, weltliche und geistliche, eingesetzt und geordnet (cap. 19, p. 134).

Die Gewalten sind eines Ursprungs, aber sie sind auf Erden getrennt, voneinander unabhängig, der Person wie der Sache nach. Das ist für ihre vollkommene Realisierung nötig: denn ein Organ ist nach Aristoteles um so besser, je weniger mannigfaltigen Zwecken es dient; je höher organisiert ein Wesen ist, um so differenzierter sind seine Funktionen (c. 10, p. 119). Deshalb wollte Gott nicht, dass in der ecclesia geistliche und weltliche Macht in einer Person vereinigt seien. Die caritas, ohne die die Glieder der Kirche nicht leben können, wird nur erhalten, wenn sie gegenseitig einander bedürfen, die Laien der Geistlichen in geistlichen Dingen, die Geistlichen der Laien im Weltlichen. Diese beiden Gewalten können nicht aufeinander zurückgeführt werden, stehen in keinem kausalen Verhältnis zu einander, sondern beide nur zu Gott.

In sich selbst müssen nun beide wieder geordnet sein, und zwar nach dem Einheitsprinzip, monarchisch (cap. 12,

---

Joh. Althusius², passim. vgl. bes. S. 229 ff. — Bei G. Schwab in Theolog. Quartalschr. 1886, S. 30 ff. — K. Rieker, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands (1893), S. 29 f. — Wenck in Gött. Gel. Anz. 1899, S. 38. — Finke, Bonifaz VIII, p. 170 ff.

p. 124 f., c. 3, p. 111). Für die weltliche Gewalt ist zwar eine universale monarchische Ordnung, ein universales Imperium, wie wir noch sehen werden, keineswegs nötig. Dagegen bedarf die ecclesia im engeren Sinne, die congregatio clericorum, wohl einer solchen Ordnung. Johannes legt ein Schema der universalen geistlichen, wie weltlichen Hierarchie zu Grunde, das dem des Aegidius (De renuntiatione papae p. 25) entspricht. Er unterscheidet in der Schrift de confessionibus fol. 163′ ebenfalls: vicus, wo nur Menschen eines ministerium oder officium wohnen; civitas, die Gemeinschaft verschiedener officia; die provincia, wo Menschen ein und derselben Sprachgemeinschaft leben; das regnum, die Gemeinschaft von Menschen verschiedener Sprachen, unter einer staatlichen Regierung (principatus politicus); und die Welt, die Gemeinschaft des ganzen Menschengeschlechts[80]). — Analog ist die besondere kirchliche Hierarchie: der Priester oder Pfarrer für den vicus; der Bischof für die civitas und das dazu gehörige Gebiet; der Erzbischof für die Provinz; der Primas oder Patriarch für das regnum, der Papst für die ganze Welt.

2. Die Hierarchie der Kirche im engeren Sinne. Die monarchische Ordnung der Kirche ist göttlichen Ursprungs. Das eine Haupt dieser christlichen Kirche im engeren Sinne ist nicht mehr Christus, sondern ein an seine Stelle getretener Diener Christi: Petrus und seine Nachfolger (c. 3, p. 111).

Dieser Primat des Papstes ist nun allein göttlichen Ursprungs, von Gott selbst eingesetzt mit den Worten: Pasce oves meas (c. 12, p. 125), also rein göttlichen, nicht menschlichen Rechts. Menschliche Bestimmungen, insbesondere Konzilsbeschlüsse, wie manche behaupten, haben ihn nicht verursacht (De confess. fol. 166′)[81]).

---

[80]) Thomas unterscheidet nur: familia, civitas, provincia oder domus, vicus, civitas und universum. Vgl. Maurenbrecher, l. c. p. 40 ff. — Gierke III, 545, n. 63. 64 u. bes. Althusius², p. 227, n. 4. — Vgl. oben S. 59.

[81]) De confess. fol. 166′, 1: gegen den 3. Einwand de papa qui ut

Derartige Behauptungen waren damals nicht selten: gerade im französischen Episkopat fanden sie ihre Vertreter; wir begegneten ihnen in der Schrift des Duranti[82]).

Aber man ging noch weiter; nicht nur von den Konzilien, sondern von der Uebertragung durch die römischen Kaiser leitete man den päpstlichen Primat her. Johann bekämpft diesen Schluss, den man auf Grund der Konstantinischen Schenkung machen wolle, oder den man aus der Erzählung von Papst Bonifaz (I) ziehe, der den Kaiser Phokas bat, dass die römische Kirche das Haupt aller Kirchen sei[83]).

Gerade dieses letzte Argument begegnet uns schon früher in charakteristischer Ausprägung, und zwar zur Zeit des Generalkonzils von Lyon 1274 aus Anlass der Unionsverhandlungen

---

dicunt nihil habet a Christo sive de iure divino ultra episcopos alios, sed humano statuto: Responsio: dico quod falsum est. Scilicet est principatus et primatus Petri et Romani pontificis in Petro a Christo. — fol. 167: ex quibus patet quod iure divino habet Romanus pontifex superioritatem super omnes; immo totam iurisdictionem habet a Christo et omnis iurisdictio a Petro ad ceteros est derivata qui sunt vocati in partem sollicitudinis, licet differenter.

[82]) Vgl. oben p. 215. 221 und die folgende Anm. Aber auch „moderner" denkende Kurialisten, wie Jakob von Viterbo, glaubten das menschliche (kaiserliche) Recht als Stütze des päpstlichen Primats gegen die Legisten verwerten zu können: oben p. 148. — Vgl. auch Finke p. 148 ff.

[83]) c. 3, p. 111: hic autem principatum huiusmodi habens est Petrus successorque eius non quidem synodali ordinatione, sed ex ore Domini. — cap. 15, p. 129, Argum. 5: Ex quo posset modo consimili sumi argumentum quod ad imperatorem pertinet primatum ecclesie transferre et de ecclesiis ordinare. — Numquid dicimus propter talia quod ecclesia romana habeat ab imperatoribus primatum ecclesiarum vel super ecclesias et dispositionem earum? absit. — Es folgt dann das weitere Argument vom Widerspruch des Jacobus gegen Petri Vorschlag auf dem Apostelkonzil: Jacobus auctoritate pontificali protulit diffinitinam sententiam quia questio illa mota erat in ecclesia hierosolimitona cuius erat episcopus nec poterat ad alterum transferri nisi per appellationem daher der Schluss: Dicemus ergo quod licet romana ecclesia sit caput quod non habet salem exercere iurisdictionem nisi in casu appellationis in ecclesiis episcoporum.

mit der griechischen Kirche. Gerade in diesen Verhandlungen scheinen die Fragen über den päpstlichen Primat, über die Bedeutung und den Wert der Universalgewalt überhaupt, wieder in Fluss geraten zu sein. Der interessante Traktat des Dominikaners Humbert des Romans lässt dies deutlich erkennen und hat, wie mir scheint, auch auf die spätere publizistische Behandlung dieser und anderer Probleme eingewirkt[84]).

Wie der Primat des Papstes, so sind auch die anderen Stufen der kirchlichen Hierarchie, Episkopat und Pfarrertum, rein göttlichen Rechts, beide unmittelbar von Gott, aber, was wohl zu beachten, a populo eligente vel consentiente, nicht etwa durch Vermittelung des Papstes, nicht durch päpstliche Einsetzung, sondern durch Wahl der Gemeinde gesetzt[85]). Denn Christus selbst, nicht Petrus, sandte die Apostel und die 72 Jünger, die Prototypen der Bischöfe und Priester, aus (c. 11, p. 120).

Betreffs des Pfarrklerus schränkt allerdings Johann sein „Gemeindeprinzip“ in der Schrift de confessionibus fol. 166

---

[84]) Gedruckt bei Brown, Appendix ad fasciculum rerum expetendarum et fugiendarum p. 185—228 (nur Excerpte bei Martène, Veterum scriptorum — amplissima collectio, tom. VII, p. 174 ff.). Der Traktat hat drei Teile: 1. de negotio ecclesiae contra Sarracenos. 2. de schismate Grecorum. 3. de corrigendis in ecclesia Latina. — Der zweite Teil beschäftigt sich insbesondere mit der Widerlegung der Argumente gegen die Universalmonarchie in Imperium und Kirche. cap. 1 klingt schon stark an die Einleitung der Unam Sanctam an; bes. aber mit cap. 2 an die Ausführungen Jacobs von Viterbo I, c. 3; — über den päpstlichen Primat handelt cap. 8: hier u. a. das Argument von Jacobus von Jerusalem. — c. 12 über die Ursache des griechischen Schisma und Phocas. — Ueber Humberts Bedeutung als Prediger vgl. Lecoy de la Marche, La chaire française p. 131 ff. vgl. 513 ff.

[85]) c. 11, p. 120, 40 ff.: potestas prelatorum inferiorum non est a Deo mediante papa, sed immediate a Deo et a populo eligente vel consentiente. — Das ist also die Auffassung, die Augustinus Triumphus in seiner Schrift De pot. clericorum so scharf bekämpft.

wieder ein[86]). Zwar seien die 72 von Christus selbst eingesetzt worden; aber später, im weiteren historischen Verlaufe fand es Gott für gut, dass die Pfarrer von den Bischöfen eingesetzt würden und nur deren adiutores seien, also ihr Amt nicht mehr de iure divino und per electionem populi, sondern per provisionem episcopi verwalteten. Ebensowenig übrigens wie der Pfarrklerus sei der Archiepiskopat göttlichen Rechts[87]). Also bleiben nur der Papst und die Bischöfe als von Gott gesetzte Stufen der Hierarchie bestehen. Diese Erhöhung des Papsttums und des Episkopats auf Kosten der Pfarrer und der Metropoliten erklärt sich in dieser späteren Schrift leicht aus dem besonderen Zwecke derselben, mit Hilfe jener beiden ersten Faktoren die Privilegien der Bettelorden, besonders das Beichtehören und Predigen, zu verteidigen.

3. Die kirchliche Gewalt. In jener eben erwähnten Auffassung, von der Einsetzung der Bischöfe und der Pfarrer durch die Wahl des Volkes tritt uns bereits die Rechtsgrundlage entgegen, auf der Johann seine ganze Lehre von der Kirche aufbaut. Die Kirche besteht aus einer Anzahl von Genossenschaften, von congregationes ecclesiasticorum virorum; jede

---

[86]) Gegen den Einwand: dass subiectio populi ad parochialem est de iure divino cum sacerdotes sint immediate missi a Christo sicut apostoli; das ist falsch: 1. quia non est idem ordo rerum in institutione et in progressione. Et ideo quamvis in ecclesie institucione sacerdotes — sunt missi — a Christo immediate, tamen in progressione ecclesie voluit quod ab episcopis ponerentur et nihil haberent iurisdictionis, nisi quantum eis ab episcopis committeretur, tamquam eorum adiutoribus qui ubique esse et laborare non possunt. Et sic non habent presidenciam de iure divino ut dicebatur.

[87]) De confess. fol. 164, 1: Der Archiepiskopat ist nicht de iure divino, sondern de iure positivo, der Erzbischof übt also seine Oberhoheit über die Bischöfe nur in besonderen Fällen des positiven Rechts. — Ferner col. 2: Die Pfarrer sind nicht ordinarii, nicht per electionem populi, sondern per provisionem episcopi; ebenso die Archidiakone; sie sind gewissermassen die Baillis der Bischöfe: nihil possunt nisi quantum a dominis eis committitur.

bildet eine einheitlich organisierte Körperschaft mit Haupt und Gliedern, und diese Körperschaften wieder bilden einen Verband unter dem Papste, der seinerseits zugleich das oberste Haupt und das vornehmste Glied innerhalb der Kirche ist[88]). Die Ordnung in diesem Gesamtverbande, wie in den einzelnen Sonderverbänden, wird nun erreicht durch eine genaue Abstufung der geistlichen Gewalt.

Das sacerdotium definiert Johann (cap. 2) als die spirituale Gewalt der Kirche, den Dienern der Kirche von Christus übertragen, um den Gläubigen die Sakramente zu verwalten. Die Gewalt selbst ruht also in der Kirche als Gesamtheit, nicht etwa im Papste, oder sonst einer einzelnen Person. Die Priester sind Diener der Kirche, nicht des Papstes. Die Grundlage ist also das Recht der Gesamtheit, der Korporation.

Die kirchliche Gewalt wird inhaltlich nur als Sakramentsverwaltung bezeichnet; sie ist also rein spiritual. Die potestas ordinis und die potestas clavium sind nur zwei Seiten einer und derselben Gewalt[89]). Die erstere bezieht sich speziell auf die Verwaltung der Sakramente, vor allem des Abendmahls. Sie ist die eigentliche priesterliche Gewalt, die in ihrer Vollendung jeder Bischof besitzt; eine höhere Stufe gibt es nicht.

Die andere Seite, die Schlüsselgewalt, der erst noch durch die potestas iurisdictionis ein besonderes Objekt ihrer Tätigkeit zugewiesen werden muss, nämlich ein räumlicher Bezirk und eine gewisse Anzahl von Gläubigen, hat zwei Stufen.

---

[88]) Vgl. bes. cap. 6, p. 114 f. —: verum quia non solum quaelibet congregatio ecclesiasticorum virorum est una in spirituali unitate, immo omnes ecclesiasticae congregationes habent quandam generalem unitatem in quantum sunt una ecclesia, habens connexionem ad unum principale membrum cui incumbit ecclesiae cura generalis, scil. dominum papam: ideo ipse tanquam principale caput et principale membrum et supremum universalis ecclesie etc.

[89]) De confess. fol. 163', 1: quod potestas sacerdotalis sive ecclesie est potestas spiritualis collata ministris administrandi sacramenta. — Die potestas ordinis und die potestas clavium „in radice" dieselbe Gewalt.

Denn nur der Papst hat diese Gewalt überall in der ganzen Kirche, er ist durch sie überall ordinarius[90]). Die übrigen Prälaten dagegen haben sie nur, nach Massgabe der mitgeteilten Stufen der Hierarchie, jeder in seinem Bezirke. Auch diese Stufen sind ursprünglich durch Christus nicht gesetzt worden. Vielmehr wurde allen Aposteln die gleiche, volle Gewalt ohne räumliche oder inhaltliche Begrenzung der Kompetenzen der einzelnen erteilt[91]). Also ein vollständiger Kommunismus! Inhaltlich ist tatsächlich kein Unterschied zwischen der Gewalt Petri, bezw. des Papstes, und der Apostel oder Bischöfe vorhanden. „Auch jetzt noch hat jeder Bischof in seiner Diözese dieselbe Gewalt, wie der Papst in der ganzen Kirche, und nach einigen sogar der Pfarrer in der Parochie dieselbe, wie der Bischof in der Diözese“[92]). Nur eine räumliche Abgrenzung also ist erfolgt; nur weil bei völlig freier Konkurrenz aller Apostel Verwirrung zu befürchten war, hat Christus den Primat Petri begründet. Inhaltlich aber ist dieser weiter nichts als die potestas dispositionis ministrorum quoad determinationem iurisdictionis ecclesiasticae, ut vitetur confusio[93]). Damit wird dieser als göttliche Einrichtung anerkannte Primat zu einer rein formalen Einrichtung, zu einem äusserlichen Regulator und Erhalter der äusseren Ordnungen der Kirche, der nur, wenn an ihn appelliert wird, in Tätigkeit treten soll[94]).

---

[90]) De confess. fol. 164, 1.

[91]) De potest. p. 119, 30—40, cap. 10; cap. 12, p. 124 f.

[92]) p. 119: et nunc de iure communi quidquid potest papa potest quilibet episcopus, nisi quod papa potest ubique, alii vero episcopi in suis diocesibus tantum.

[93]) c. 12, p. 125.

[94]) Vgl. oben Anm. 83 und De confess. fol. 164, 1. Nach einigen sei der Papst nur ein magnus patriarcha s. archiepiscopus und habe nur ubique in causa appellationis ad ipsum et ob negligentiam vel defectum prelatorum inferiorum, Jurisdiktion, sonst essent plures sponsi eiusdem ecclesie scil. papa et episcopus. Der episkopalistische Ursprung der Lehre ist hier besonders deutlich! Johann bekämpft sie aber hier.

Es ist die Auffassung, die Augustinus Trionfo in seiner Schrift so scharf bekämpft.

Diese Auffassung des Primats ist freilich nach Johann nicht die allgemeine. Nach anderen hatten zwar von Anfang an alle Apostel gleiche Gewalt, aber Petrus allein erhielt die iurisdictio d. h. die Befugnis, jene geistliche Gewalt über gewisse Personen, über eine materia subiecta debita d. h. peccatores subiectos auszuüben, die die anderen Apostel nicht hatten. Erst später gab sie der Herr auch anderen, indem er sie in partem sollicitudinis berief[95]).

Wieder andere meinen, Petrus habe mit jenem Worte: Pasce oves meas, nur die Lehr- und Predigtgewalt erhalten, die oberste Autorität über die Lehre; die Prälaten aber die executio, das Amt, die Lehre zu verbreiten. Danach wäre also der Primat des Papstes zur blossen Lehrautorität eingeschränkt[96])! Man erkennt hier wieder, wie lebhaft die Frage nach Inhalt und Umfang des päpstlichen Primats damals erörtert worden ist.

Es ist bezeichnend, dass Johann in der Schrift De confessionibus wieder einen strenger hierarchischen Begriff des Primats hat, als in dem Traktate De potestate regia. Dort stellt er sich vollständig auf den Standpunkt der zweiten Theorie, dass die Apostel nur die potestas ordinis gleichermassen, pari consorcio, empfangen hätten, dagegen die iurisdictio oder die administrative Gewalt von Anfang an durch Christus an Petrus in grösserem Umfange verliehen worden sei[97]). Er

[95]) c. 12, p. 125.

[96]) p. 125: quod per illud verbum: Pasce oves meas data est Petro auctoritas solum docendi et aedificandi et praelatis convenit executio. Executio autem est eis praecepta, cum dictum est: Ite, docete etc.

[97]) De confess. fol. 163′, 1: Alius est ordo iurisdictionis accepte in habitudine ad corpus Christi misticum, et sic super episcopum habet papa gradum alciorem. — fol. 167: nach der Glosse zu c. Novit: pari consortio i. e. communi et loquitur de potestate ordinis et apostolatus et non iurisdictionis vel administracionis in qua fuit a Christo Petrus maior.

bemerkt aber dazu, dass die Apostel selbst das gewollt hätten, indem sie ihre Zustimmung dem Herrn gaben[98]).

So erkennt man auch hier die Lehre vom souveränen Gesamtwillen der Genossenschaft als Grundlage der Herrschaft, die wir weiterhin wiederfinden werden.

4. Die Kritik der kirchlichen Jurisdiktion. Für das Verhältnis der Kirche zum Staate kommt nun alles darauf an, welche Folgen sich aus der geistlichen Jurisdiktionsgewalt ergeben, insbesondere aus der allgemeinen des Papstes.

Johann von Paris hat daher genauer die Mittel untersucht, deren die sacerdotale Gewalt überhaupt sich bedienen kann, und welche Folgerungen daraus für das Verhältnis zum Staate sich ergeben (cap. 13). Fünf adiutoria, Hilfsmittel zur Realisierung der geistlichen Gewalt, findet er auf diese Weise: die consecratio der Sakramente, die informatio der Gläubigen, die coërcitio der hartnäckigen Sünder, die distinctio und ordinatio debita des Klerus und die sustentatio, die Mittel für die äussere Existenz. Dem entsprechen die 6 Vermögen (potestates), die den Aposteln und deren Nachfolgern verliehen worden sind: die potestas ordinis oder der Charakter, die potestas clavium oder iurisdictionis in foro conscientiae, die einige mit der vorigen Gewalt identifizieren; die Lehrgewalt (potestas praedicationis oder apostolatus); die Korrektionsgewalt oder potestas iudiciaria in foro exteriori; dazu kommen die potestas dispositionis ministrorum, d. h. der Primat des Papstes (s. o.), und die potestas accipiendi necessaria ad congruentem vitae sustentationem (nach Mt. 10, 8 ff., Mc. 6, 8 ff., Lc. 10, 1 ff.).

Alle diese einzelnen Rechte werden nun darauf hin geprüft, ob sie dem Geistlichen einen Anspruch verleihen auf weltliche Gewalt und Jurisdiktion über die Fürsten (cap. 14).

---

[98]) l. c. fol. 167: et quod dicitur ibidem quod alii eum principem esse voluerunt, respondeo verum est non instituendo, sed institutum approbando, nach c. 2, § 5, dist. 22.

Das Resultat ist, dass ein solcher Anspruch sich auf keine einzige dieser geistlichen Befugnisse gründen lässt. Alle sind rein geistig zu verstehen und haben gar keine direkten Beziehungen zu den weltlichen Dingen. Nur den nötigen Lebensunterhalt können die Geistlichen beanspruchen, sonst sind ihre Befugnisse rein spirituell, haben nur moralische Wirkungen, höchstens indirekt auch andere, wie z. B. eine Predigt jemanden dazu bringen kann, seine Schulden zu bezahlen! Aber weder die potestas ordinis, noch die Schlüsselgewalt, noch auch der Primat etc. gibt direkt weltliche Befugnisse.

Schwierigkeiten könnte höchstens die sogenannte geistliche Gerichtsgewalt in foro exteriori machen. In diesem Gericht hat der Geistliche als Richter nur zu fungieren in den „kirchlichen" Sachen, d. h. denjenigen Delikten, die ein wirklich moralisch Unerlaubtes enthalten oder auf ein von der Moral und der Kirche Verbotenes zurückgeführt werden können. Und zwar hat der geistliche Richter nur über dieses moralische Moment zu urteilen, nicht über das damit oft verbundene Vergehen gegen das weltliche Gesetz oder die weltliche Rechtsordnung. Wenn z. B. jemand Wucher treibt, so ist das ein Vergehen sowohl gegen die Moral und das Kirchengebot, als gegen das weltliche Gesetz. Der geistliche Richter aber hat nur die verwerfliche moralische Gesinnung des Wucherers zu richten, über den error oder das peccatum oppositionis zu urteilen, wenn einer etwa sagt, Wucher sei keine Todsünde. Dagegen ist es Sache des weltlichen Richters, das Eigentumsvergehen, das aus dieser Gesinnung entsteht, zu verurteilen und zu strafen, weil es gegen die weltlichen Gesetze verstösst; hierüber hat der geistliche Richter, als Geistlicher, nicht zu befinden. Nur wenn ihm von weltlicher Seite eine besondere Autorität, eine weltliche Jurisdiktion verliehen worden ist, dürfte er es. — Stellen der Heiligen Schrift (Mt. 18) und des Dekrets beweisen dasselbe. Mit einem Ausfall gegen Heinrich von Cremona erklärt Johann es für sehr verderblich, zu behaupten, nur Demut habe die Päpste veranlasst, solche

Aussprüche zu tun. Solche Demut ist nach Aristoteles das Gegenteil aller Tugend[99])!

Die hier charakterisierte Gewalt des Geistlichen in foro exteriori bezeichnet der Verfasser als potestas discernendi. Sie ist also keine juridische, richterliche Zwangs-, sondern eine nur moralische Korrektionsgewalt. Infolge dessen hat der Geistliche auch keine äussere Strafgewalt im juristischen Sinne, sondern nur die geistliche Zensur. Diese aber ist nur verbalis, nicht manualis, wie die weltliche Strafgewalt[100]). Er kann keine äusseren, Körper- oder Geldstrafen auferlegen, wie der weltliche Richter, ausser wenn der Sünder sich selbst freiwillig dazu bereit erklärt, auf diese Weise Busse zu leisten. Das einzige und äusserste Zwangsmittel des Geistlichen, um seinem moralischen Gebote die Ausführung zu sichern, ist die Exkommunikation[101]). Hierdurch kann er per accidens auch weltliche, juristische Strafwirkungen erzielen, die aber nicht von ihm direkt ausgehen, sondern von der weltlichen Gewalt. Wenn z. B. der Papst alle exkommuniziert, die einem Ketzer oder sonstigen kirchlichen Verbrecher als Herrn gehorchen, auch wenn dieser ein Fürst ist, so kann er dadurch das Volk dahin bringen, jenen abzusetzen. Indirekt kann also der Geistliche, besonders der Papst, Einfluss auf

[99]) Das Laster der ironia nach Aristoteles, Ethika Nikom. IV, 13. — Heinrich v. Cr., De pot. pape fol. 81′; 82: quia causa humilitatis hoc dicit. —

[100]) Man erinnert sich hier des angeblichen gleichlautenden Wortes P. Flotes gegen Bonifaz VIII.: Chron. Wilh. Rish. ad a. 1301 (Rolls Series) p. 197.

[101]) Die Uebereinstimmung mit Gerson hat schon ein Zeitgenosse bemerkt: ms. lat. 4364 fol. 18′, col. 2, Randbemerkung von Hand saec. 15 (zu den Worten cap. 14: non enim potest iudex ecclesiasticus ratione delicti imponere penam corporalem): concordat de Jarsano libro suo de potestate ecclesie post istum quem sequitur pene per totum in opusculis suis de potestate, auferibilitate et depositione pape. — Gerson, De pot. eccl. II, 230 f. geht aber nicht so weit; er gibt die weltl. Kirchenstrafen nicht auf und scheint direkt gegen Johann zu polemisieren; vgl. Schwab, Gerson S. 724.

die weltliche Rechtsprechung ausüben, aber er hat sie weder in Händen, noch kann er direkt weltliche Strafen verhängen.

Die Bedeutung dieser Auffassung der geistlichen Jurisdiktion erkennt man erst recht deutlich, wenn man damit die Auffassung der Kurialisten vergleicht. Bei ihnen war die geistliche Jurisdiktionsgewalt gerade der Grund und Boden, von dem aus sich alle Ansprüche einer unbeschränkten Herrschaft über den Staat begründen liessen. Möglich wurde das gemacht durch die völlige Identifizierung der religiösen und moralischen Befugnisse mit den rechtlichen, juridischen. Recht und Moral sind schlechterdings danach nicht zu scheiden. Alle rechtlichen und darum alle weltlichen und staatlichen Befugnisse sind nur ein Ausfluss der geistlichen, moralischen der Kirche. Ist diese die höchste, religiös-moralische Autorität, so ist sie auch die einzige juristische.

Bei Johann dagegen finden wir, vielleicht zum erstenmale im Mittelalter in dieser scharfen Weise, diese beiden Sphären völlig getrennt. Das moralische Gebiet verbleibt der Kirche, aber auch nur dieses, das Gebiet des Rechts und der Gerichtsbarkeit ist die Sphäre der weltlichen, davon ganz unabhängigen Macht. Die sogenannte geistliche Jurisdiktion ist keine richterliche Befugnis im juristischen Sinne, sondern eine moralische Korrektionsgewalt im religiösen Sinne. Sie hat die innere Gesinnung zu läutern, nicht die äussere Rechtsordnung zu schützen. Kein Geistlicher ist als solcher Richter. Hat er richterliche Befugnisse, so hat er sie nur vom Staate, von der weltlichen Gewalt. — Es ist darin ohne Frage bereits die moderne Auffassung von kirchlicher und staatlicher Gewalt enthalten; sie ist hier klarer ausgedrückt als in den anderen antikurialistischen Schriften der Zeit, die gerade an der Abgrenzung der Gebiete des geistlichen und des weltlichen Gerichts scheiterten. Indem hier nicht einfach alles, was ein Annex eines Spirituale ist oder sonst mit Sünde oder mit kirchlichen Anordnungen zusammenhängt, dem geistlichen Gericht zur Aburteilung und richterlichen Bestrafung, sondern nur das mo-

ralische Moment der Gesinnung der kirchlichen Zensur unterstellt wird, dagegen das äussere Vergehen wider Recht und Gesetz dem weltlichen Richter anheimfällt, ist das geistliche Gerichtswesen im Prinzip bereits aufgehoben. Nur dass noch beide Befugnisse, die moralische Korrektionsgewalt und die weltlich-richterliche Strafgewalt in einer Person vereinigt sein dürfen, ermöglicht noch die Existenz desselben. Das iudicium de peccato, mit dem das Papsttum die ganze staatliche Gewalt sich unterwerfen wollte, ist auf seinen wahren Sinn zurückgeführt.

5. Die Eigentumsordnung. Es hat sich also aus der Untersuchung der geistlichen Gewalt ergeben, dass sie in allen ihren Teilen einen rein spiritualen, religiös-moralischen Sinn und mit dem Weltlichen nichts zu tun hat.

Daraus ergibt sich nun, wie ihre Stellung zur Rechtsordnung im Allgemeinen, so insbesondere ihre Stellung zur Eigentumsordnung. Das war, wie wir sahen, gerade das Neue und Wesentliche des grossen Traktats des Aegidius gewesen, dass er ein volles Obereigentum der Kirche, oder besser des Papstes, an allem irdischen Gut, nicht nur dem der Kirche, sondern auch dem der Laien, nachzuweisen und zu begründen suchte.

Seiner Auffassung des Eigentums waren bereits die beiden vorigen Schriften im Anschluss an die legistische Doktrin entgegen getreten mit dem Hinweis auf den in das Drekret Gratians übergegangenen Satz Augustins, dass das kaiserliche Recht und die staatlichen Gesetze der einzige Grund des Privateigentums seien.

Auch Johann legt diese Stelle zu Grunde. Nur auf menschliche Satzung gründet sich das Eigentum an den Dingen [102]). Von Natur ist alles gemeinsam; wenn man also die menschlichen Gesetze beseitigt, so kann niemand sagen: „dies ist Mein“. Da aber die zum menschlichen Gebrauch

[102]) c. 12, p. 125, 30 ff.; c. 13, p. 126, 30; vgl. c. 22, p. 141.

notwendigen Dinge, wenn sie allen und jedem gemein wären, vernachlässigt würden, und weil dann auch kaum der Friede unter den Menschen erhalten werden könne, deshalb haben die Kaiser die Gesetze gegeben, die das Privateigentum schützen und Eigentumsklagen (vendicatio) ermöglichen.

Es ist nun aber ein grosser Unterschied zwischen dem Eigentum der Laien und dem der Geistlichen [103]). Die Laien erwerben jeder einzeln ihr Hab und Gut selbst durch Handwerk (arte), Fleiss und Arbeit (labore et industria); jeder einzelne hat über sein so erworbenes Eigentum volles Recht und ein wahres dominium, d. h. also die vollkommene Herrschaft, den Inbegriff aller möglichen Rechte an der Sache. Jeder einzelne hat die vollständige Verfügungsfreiheit über das Seine, kann darüber anordnen, verfügen, es verwalten und sich erhalten oder veräussern, wie er will, wofern er keinen andern schädigt; denn er ist der dominus. Das Privateigentum der Laien bildet also nicht ein geordnetes Ganze, eine Einheit, unter einem Verwalter und Ordner; weder der Papst noch ein weltlicher Fürst hat dominium oder Verwaltung desselben ausser dem Privateigentümer. Der Fürst hat vielmehr nur als Richter über die Eigentumsklagen für die gerechte Verwendung des Eigentums zu sorgen, z. B., dass nicht einer fremdes Eigen sich usurpiert, oder dass Geizige und Habgierige ihr Gut, wie es sich gehört, zum Wohle des Staats mitteilen [104]). Der Papst aber hat für gewöhnlich, im ordnungsmässigen Verlauf der Dinge überhaupt nichts mit dem Laiengut zu schaffen. Nur in einer äussersten Notlage der Kirche [105]), zur Erhaltung des Glaubens, bei einem plötzlichen Einfall der Heiden z. B., da könnte der Papst etwa einen Zehnten allen Gläubigen auferlegen, als Haupt der ganzen Christenheit, könnte auch Widerstrebende mit kirchlichen Zensuren zwingen. Aber die Not-

[103]) c. 6 u. 7. — Vgl. auch Gierke III, p. 619, n. 278.

[104]) c. 7, p. 116.

[105]) c. 7: nisi forte in ultima necessitate ecclesie in qua etiam non est dispensator sed iuris declarator.

lage muss wirklich evident sein, und eine solche Steuer das letzte Mittel, auch muss sie gerecht verteilt sein. In anderen Notlagen darf der Papst keine Verfügung über Laiengut treffen; nur durch Indulgenzen kann er zu einer Beihilfe die Gläubigen auffordern. Uebrigens übt er auch in jenem äussersten Falle kein persönliches Recht aus, sondern ist nur iuris declarator, d. h. er erlässt nur die Erklärung einer allgemein anerkannten Pflicht, erklärt nur, dass der Zeitpunkt eingetreten sei, wo es Pflicht aller Gläubigen sei, den Glauben mit allen Mitteln aufrecht zu erhalten, wie es sich z. B. auch nicht um ein Verfügungsrecht besonderer Art handelt, wenn der Papst z. B. anordnet, dass in einer Pfarre, die sich so vergrössert hat, dass der Pfarrer Hilfskapläne anstellen muss, die Gläubigen den Beitrag zum Unterhalt so erhöhen, dass er für alle Geistlichen ausreicht. Auch das ist einfache declaratio iuris.

Ueber Laiengut hat also der Papst im allgemeinen überhaupt kein Verfügungsrecht, geschweige denn ein dominium.

Anders ist es mit dem Kirchengut. Am Kirchengut gibt es kein Privateigentum einer einzelnen Person, wie an Laiengütern [106]). Das Subjekt des Kircheneigentums ist vielmehr immer die Kirche, die kirchliche Korporation. Der einzelne Geistliche hat nur als Glied dieser Genossenschaft ein seinem Range entsprechendes Nutzungsrecht an dem Gute. Das erste Glied und Haupt einer jeden Körperschaft aber, also z. B. der Bischof, hat, ausser einem entsprechend höheren Nutzungsrechte, auch die allgemeine Verwaltung und Verrechnung des ganzen Gutes der Körperschaft bona fide zu besorgen, und jedem Mitglied seinen entsprechenden Anteil zuzumessen. So ist es an jeder Kathedralkirche, so auch in der Gesamtkirche. Die einzelnen Kongregationen sind die alleinigen Herren ihrer Güter, die allgemeine Kirche ist die Eigentümerin alles Kirchengutes, der Papst aber nur der oberste Verwaltungsbeamte der Kirche, der als solcher nur seinem

[106]) c. 6, p. 114.

Range entsprechend höhere Nutzungsrechte sich reservieren, auch an die anderen Vorsteher der Genossenschaften wohl etwas mehr abgeben darf. Es ist also gerade umgekehrt, wie jene Kurialisten sagen, nach denen ausser dem Papst überhaupt niemand, weder ein einzelner noch ein Kollegium wirklicher Eigentümer sein könne. Vielmehr sind die einzigen, wahren Eigentümer des Kirchenguts die kirchlichen Korporationen und die Gesamtkirche, nicht der Papst.

Der Grund davon aber ist der Ursprung des Kirchenguts, die Uebertragung desselben durch die Gründer von Kirchen an die betreffende kirchliche Gemeinschaft, nicht an den Papst oder eine einzelne Person. Nur bei den Bettelorden, die durch besonderes Gelübde unfähig sind, Güter zu besitzen, besteht eine Ausnahme: da sie nur den usus fructus haben können, so hat diese kirchlichen Güter der Minoriten der Papst in sein Eigentum und Recht übernommen [107]). Am übrigen Kirchengut aber hat der Papst kein Eigentum, auch nicht als persona publica und als Vikar Christi. Denn die, welche einer Kirche Güter übertragen, beabsichtigen nicht das Eigentum auf Christus, sondern auf die Diener Christi zu übertragen.

Aus seiner Stellung als oberster Verwalter des Kirchenguts ergibt sich, dass der Papst der Kirche für seine Verfügungen in dieser Hinsicht verantwortlich ist. Sind diese gegen das Interesse der Allgemeinheit, verschleudert er Kirchengut nach Willkür, so sind solche Verfügungen nichtig und der Papst kann zum Schadenersatz aus seinem eigenen Vermögen (dem patrimonium) gezwungen, ja sogar, wenn er erwiesenermassen „infideliter“ gewirtschaftet hat, — abgesetzt werden.

Der Papst darf auch keinem ohne ausreichenden Grund Rechte nehmen, die jener rite besass; es wäre wider Gottes

---

[107]) Nach der berühmten Dekretale Nikolaus' IV.: Exiit qui seminat c. 3 de verb. signif. in VI^to.

Willen, wenn er ohne offenbare Schuld Verwaltungsrechte aufhöbe. Dahin gehören auch die Rechte der Kollation der kirchlichen Benefizien und des Patronatsrechtes der Laien. Beide Rechte verteidigt Johann (cap. 21, argum. 38). Das Recht der Präsentation zum Benefizium, das die Kirchen ihren Patronen einst nicht aus Verpflichtung, aber als Ehrenrecht gewährten, ist durch das geschriebene Recht ausdrücklich gesichert und ganz allgemein. Gewissen hervorragenden Patronen ist aber auch gewohnheitsrechtlich von den Kirchen die Pfründenleihe belassen, und zwar, um ihren Eifer zur Stiftung und Fundierung von Kirchen anzuspornen. Dieses Recht kann ihnen nicht ohne Rechtsbruch wieder genommen werden. Denn in der Verwaltung des Kirchenguts gelten nur Anordnungen bona fide, die dem Interesse desselben angemessen sind. Ohne evidente und hartnäckige Verschuldung des Patrons könnte also ein so altes, begründetes Gewohnheitsrecht nicht beseitigt werden. Auch als ius spirituali annexum kann die Kollation von Laien geübt werden, denn sie ist per antecedentiam annexum, nicht per consequentiam, und solche Rechte stehen auch Laien zu! Auch ist die Ausübung dieses Rechts immer von Vorteil für die Kirche gewesen, wegen des Schutzes, der Schenkungen und Kirchengründungen, die daraus folgten, und dieser Vorteil ist grösser, als der Nachteil der Bischöfe, die dieses Recht einbüssen.

6. Die persönliche Macht des Papstes und die Kirche. a) Es ergibt sich also aus dieser Untersuchung der Befugnisse des geistlichen Amts und besonders derjenigen des Papstes, dass von einem dominium oder einer iurisdictio der Geistlichen im Weltlichen nicht die Rede sein kann. Auch beim Papst nicht; denn er hat, wie bereits die Untersuchung des Begriffs des Primats ergab, keine besondere Macht von Christus im Weltlichen, am wenigsten über die Güter der Laien, erhalten. Denn Christus war kein weltlicher König; diesen „Irrtum des Herodes“ soll der Papst nicht wieder erneuern (c. 8). Hat doch Christus nicht einmal die volle geist-

liche Gewalt, die er besass, auf Petrus und die anderen Jünger übertragen [108]). Der Papst hat also nicht beide Schwerter.

So wenig wie Christus aber hat auch Konstantin dem Papste eine weltliche Macht verliehen [109]). Johann findet wohl auch den Widerspruch heraus, der zwischen der neueren kanonistischen Theorie und der im Dekret stehenden Schenkungsurkunde besteht. Denn in dieser ist eben gerade von einer donatio die Rede, nicht von einer restitutio. Uebrigens aber ist er mit den Legisten davon überzeugt, dass juristisch die Schenkung ungiltig sei, oder doch unter keiner Bedingung für Frankreich gelten könne, aus denselben Gründen, die von den beiden anonymen Traktaten schon vorgebracht worden waren [110]).

b) Damit ist also allen Ansprüchen des Papsttums auf weltliche Oberherrschaft der Boden entzogen. Aber damit nicht genug, auch die persönliche Stellung des Papstes innerhalb der Kirche wird stark beschränkt.

Wir sahen schon, dass er auch die geistliche Gewalt nicht als Herr, sondern als erster Diener und oberstes Mitglied der Kirche verwaltet [111]). Der Papst ist nur Repräsentant der kirchlichen Körperschaft und dispensator generalis omnium generaliter bonorum ecclesiasticorum, spiritualium et temporalium [112]). Herrin und Eigentümerin ist die universale Kirche. Sie kann den Papst zur Verantwortung ziehen für seine Handlungen. Es ist nur eine Konsequenz dieser Auffassung, dass Johann sogar den Gedanken ausspricht, dass die Kirche am besten regiert würde, wenn aus jeder kirchlichen Provinz von den Angehörigen derselben mehrere Vertreter gewählt würden, die zusammen mit dem Papst die Regierung der

---

[108]) c. 10, p. 118.

[109]) c. 10, p. 120, 15; c. 22, p. 139—141.

[110]) Auch die Beschränkung der Konstantinischen Schenkung auf urbem et quasdam provincias occidentales et signa imperialia findet sich wieder: c. 16, p. 130.

[111]) c. 20, p. 136. [112]) c. 6, p. 114.

Kirche leiteten, sodass also alle ihren Anteil am Regiment erhielten[113]).

Es ist nun zwar keine Frage, dass diese Antizipation des modernen Gedankens einer auf der Volkssouveränität beruhenden Repräsentativverfassung an der angeführten Stelle auf Aristoteles beruht, kurz vorher erst wird seine Theorie von der gemischten Staatsform erwähnt. Aber andererseits darf man wohl auch daran erinnern, dass einem Mitglied eines der grossen Bettelorden gerade eine solche kirchliche Verfassungsform besonders nahe liegen musste: war doch die Ordensverfassung der Dominikaner eben auf dem Gedanken der Vertretung der einzelnen Ordensprovinzen durch gewählte Vertreter auf dem Generalkapitel, das sich mit dem Ordensgeneral in die Regierungsgeschäfte teilt, gegründet. Die Analogie ist so auffallend, dass man wohl annehmen darf, Johann habe überhaupt bei seiner Korporationslehre und Vorstellung von der Kirchenverfassung das Bild der Ordenskongregation zunächst vor Augen gehabt, der er selbst angehörte. Man kann zweifeln, ob Johann an der angeführten Stelle von der Kirche im engeren Sinne oder von der ecclesia als Verband der ganzen Christenheit redet; beides ist möglich und beide Verbände wird er sich analog vorgestellt haben.

c) Für die Stellung des Papstes ergibt sich daraus jedenfalls, dass seine Herrschaftsrechte beschränkt werden sollen, ähnlich wie es Duranti sich dachte. Zunächst wird als Vertretung des ganzen Klerus das Kardinalskolleg vorgestellt, als erste Instanz, die eine Gerichtsbarkeit über den Papst ausüben darf[114]). Die Kardinäle dürfen den Papst zuerst, wenn er in spiritualibus fehlt, z. B. bei Simonie, schlechter Verwaltung des Kirchenguts, bei Beeinträchtigung der Domkapitel und Aufhebung wohlerworbener Rechte, endlich auch

[113]) c. 20, p. 137: Et sic certe esset optimum regimen ecclesie si sub uno papa eligerentur plures ab omni provincia et de omni provincia, ut sic in regimine ecclesie omnes haberent partem suam.

[114]) c. 14, p. 127; vgl. c. 24.

bei Vergehen gegen die reine Lehre, gegen Glauben und Sitte, ermahnen (monere), wenn er aber sich nicht bessert, sogar den weltlichen Arm gegen ihn zu Hilfe rufen.

Ausser den Kardinälen kann auch der Kaiser aus eigener Gewalt gegen den Papst einschreiten, wenn dieser in den Temporalien Uebergriffe sich erlaubt: zuerst soll er ihn nur ermahnen, dann bei Hartnäckigkeit aber auch strafen. Als Beispiel führt Johann die Absetzung dreier Päpste durch Kaiser Heinrich III. an.

d) Doch ob dieses Recht der Absetzung des Papstes dem Kaiser kraft eigener Autorität zusteht, scheint zweifelhaft. Denn der eigentliche höchste Souverän ist ja der populus christianus, die Kirche im allgemeinen Sinne und ihre Vertretung, das allgemeine Konzil. Das Konzil ist grösser als der Papst [115]). Nur mit dem Konzil zusammen kann der Papst Glaubenssätze hervorbringen. Wenn es auch sonst keine gesetzgebende Gewalt im eigentlichen Sinne hat: für Glaubenssachen gilt das nicht. Das Generalkonzil aber hat auch die oberste Gerichtsbarkeit über den Papst selbst und kann ihn absetzen, wenn er auf Vorhalten nicht freiwillig abdankt. Denn abdanken darf der Papst. Dies gegen dieselben Artikel der Colonna nachzuweisen, wie Aegidius, bedient sich Johann auch ungescheut nicht nur der Argumente, sondern selbst der Worte seines kurialistischen Gegners, ohne ihn zu nennen [115a]). Nur dadurch unterscheiden sich die Resultate Johanns von denen des Aegidius, dass jener wirklich die Konsequenz zieht, die Aegidius vermieden hatte, die sich aber not-

---

[115]) c. 21, arg. 42: nam licet concilium non possit proprie legem imponere — tamen non intelligitur in iis quae fidei sunt, eo quod orbis maior est urbe et papa, concilium maius est papa solo. — c. 24, p. 146: licet sit summa virtus in persona, tamen est ei aequalis vel maior in collegio sive in tota ecclesia. Vel potest dici quod potest deponi a collegio vel magis a generali concilio, auctoritate divina cuius consensus supponitur et praesumitur ad eum deponendum.

[115a]) c. 24, p. 145 f.

wendig aus seiner Auffassung ergab, dass nämlich der Papst nicht nur freiwillig resignieren könne, sondern auch abgesetzt werden dürfe. Denn wenn der Papst dazu gewählt worden ist, dass die Kirche von ihm Nutzen habe, so ist, wenn er Schaden bringt, der Wille des Volkes ihn abzusetzen wirksamer, als der persönliche Wille oder Wunsch des Papstes abzudanken, wenn das Volk nicht will[116]). Nur genügt zum freiwilligen Rücktritt die persönliche Anzeige des Papstes vor dem Kardinalskolleg das in diesem Falle die Kirche vertritt[117]). Zur Absetzung dagegen geziemt sich grössere Feierlichkeit, nämlich die Berufung eines Generalkonzils. Für gewöhnlich, meint indessen Johann, genüge wohl seiner persönlichen Ansicht nach auch das Kardinalskolleg: denn da dieses als Vertreter der Kirche den Papst erwählt, so kann es ihn, ausreichende Gründe vorausgesetzt, auch wieder absetzen[118]). Schärfer noch als in dem ägidianischen Traktate tritt hier der Charakter des Papsttums als eines auf Lebenszeit beschränkten, auf der Grundlage des Rechts der Gesamtheit ruhenden, von der allgemeinen Kirche übertragenen Amtes hervor.

Die herrschende kanonistische Doktrin kannte eine „Absetzung" des Papstes durch das Konzil nur in dem einen Falle der Häresie, und auch dann nicht im eigentlichen Sinne: denn ein häretischer Papst gilt für tot. Auch Johann stellt diesen Fall in den Vordergrund. Doch er geht bedeutend weiter. Auch Wahnsinn und persönliche Unfähigkeit scheinen ihm hinreichende Absetzungsgründe[119]). Er kennt ein Ver-

---

[116]) p. 144.

[117]) p. 144: coetus cardinalium, qui in tali casu est loco totius cleri et totius populi, vgl. c. 14, p. 127.

[118]) p. 145, 60: decet quod fiat per concilium generale. Beispiel: Absetzung P. Marcellins, c. 7, dist. 21. Credo tamen quod simpliciter sufficeret ad depositionem huiusmodi collegium cardinalium quia ex quo consensus eorum facit papam loco ecclesie, videtur quod similiter possit eum deponere.

[119]) c. 14, p. 127; c. 23, p. 142; c. 24, p. 144 u. 146.

fahren gegen den Papst, propter defectum personae und de abusu potestatis.

Ersteres tritt ein, wenn Verdacht einer irregulären Wahl oder einer persönlichen Unfähigkeit des zum Papste Gewählten vorliegt. Bei diesem Verfahren sollen exceptiones frustatorie et supine nicht zugelassen werden; wenn aber nach gewissenhafter Diskussion durch literati und „solche, denen daran gelegen ist", sich etwas gegen die Wahl und die Person des Papstes einzuwenden finde, weil es gegen die Gesetze verstösst, so solle er aufgefordert werden, abzudanken, und wenn er nicht wolle, so könne gerichtliche Einrede wider ihn erhoben (posset excipi), ein Generalkonzil gefordert werden; ja dann könnte der Hartnäckige mit Hilfe des weltlichen Armes vom Stuhle entfernt werden.

Wenn ferner ein in Häresie verfallener Papst abgesetzt werden kann, weil er für tot gilt, warum nicht einer, der unverbesserlich in ein anderes Laster verfällt? denn die Sünde macht nach Augustin ja auch den Menschen zu „nichte". Ein solcher Absetzungsgrund ist aber auch Missbrauch der päpstlichen Gewalt, insbesondere bei der Verwaltung des Kirchenguts, der Verteilung der Pfründen und der Rechte der geistlichen Körperschaften [120]). Wenn es ersichtlich ist, dass der Papst nicht zum gemeinen Wohle die Güter verwaltet, sondern sie verschleudert, wenn er Wucher oder Simonie treibt, so kann er abgesetzt werden, gerade so, wie ein Kloster seinen Abt oder eine Kathedralkirche ihren Bischof in diesem Falle absetzen könnte; und zwar kann das geschehen unter Berufung auf den alten Kanon (dist. 40), der die Absetzung vorsieht, wenn der Papst „a fide devius" ist: denn in jenem Falle handelt er „infideliter"! Der Papst hat keine Autorität, die, welche sich gegen ihn wegen des Missbrauchs der Verwaltung beschweren, so, wie sie können und müssen (debent), deshalb abzusetzen oder irgend zu behelligen.

---

[120]) c. 6, p. 115; c. 14, p. 127; c. 23, p. 142.

Diese detaillierten Ausführungen lesen sich wie eine Art Gutachten über die eventuell gegen den Papst zu ergreifenden Massregeln; und auffallend stimmt allerdings die im Jahre 1303 von Nogaret befolgte Politik und ihre offizielle Motivierung mit den hier von Johann von Paris vertretenen Ansichten überein. Man braucht deshalb noch nicht an bestellte Arbeit zu denken. Aber es ist doch auch nicht unwahrscheinlich, dass die königlichen Räte die scharfsinnigen und gelehrten Ausführungen einer wissenschaftlichen Autorität, wie Johann damals war, beachteten[121]).

Man sieht aber auch, wie die Theorie, die Johann aufstellte, noch im Flusse ist. Er wird sich nicht recht klar darüber, welche Autorität eigentlich das Recht der Absetzung des Papstes ausüben soll: ob der Kaiser oder das Kardinalskolleg oder das allgemeine Konzil, wenn er auch schliesslich sich für das letztere zu entscheiden scheint, wie es seiner ganzen, auf die Idee der Volkssouveränität gegründeten Anschauung vom Wesen der Kirche entspricht. Bemerkenswert ist jedenfalls, wie er die Einleitung eines Prozessverfahrens gegen den Papst überhaupt juristisch zu ermöglichen und zurechtfertigen sucht[122]).

---

[121]) Namentlich der beruhigende Satz c. 6, p. 115: et si quidem sciat papa alios viros ecclesiasticos vel seculares contra se ob indebitam dispensationem clamantes eo modo quo possunt et debent, non potest eos de iure movere vel deponere ab eis quod ipsorum est qualitercumque, cum ad hoc non habeat auctoritatem a deo, könnte direkt auf Nogaret oder noch wahrscheinlicher einen der geistlichen Ratgeber des Königs gedeutet werden; auch die detaillierten Angaben über das einzuschlagende Verfahren und die zu gebende juristische Begründung, die so gut mit der Nogarets übereinstimmt, deutet auf die Vorbereitung eines bestimmten Planes hin, nicht auf bloss rein theoretische Erörterungen! Ebenso die wiederholten Ermahnungen zur Mässigung.

[122]) Schon vor ihm ist sogar von Kanonisten die Ausdehnung der konziliaren Gerichtsbarkeit über den Papst auch auf andere Fälle als Häresie gelehrt worden; besonders von einzelnen Kanonisten des 12. Jahrhunderts war eine Justiz der tota ecclesia über den Papst behauptet worden in causa quae totam ecclesiam contingit, bei Rufinus ad c. 4,

Nichts kann deutlicher die Kühnheit seiner Theorie zeigen als der Vergleich derselben mit den kurialistischen Schriften, die, in dieser besonderen Frage wenigstens, nur die anerkannte kirchenrechtliche Doktrin vertraten. Und doch haben gerade diese Kurialisten Johann selbst das wertvollste Begriffsmaterial geliefert; es erscheint wie eine Ironie, dass Aegidius für Johann die Hauptstütze seiner Lehre von der Absetzbarkeit des Papstes und der eventuellen Superiorität des Konzils ist.

Aber beide fussen auf derselben Grundanschauung vom Rechte der Gesamtheit, das nur bei Johann bis zu einer vollen Souveränität gesteigert erscheint. Johann zieht nur die Konsequenzen, vor denen Aegidius zurückgeschreckt war[123]). Schon erscheint eine verfassungsmässige Mitbeteiligung der Gesamtheit am Kirchenregiment, eine regelmässige Vertretung der Gesamtheit Johann als Ideal, ähnlich wie ja auch dem Bischof Duranti[124]). Indessen beschränkt er dann doch wieder das Eingreifen der Gesamtheit, insbesondere die Berufung eines Konzils ohne päpstliche Autorität, auf die Fälle äusserster Not. Diese Notstandstheorie aber findet in ihm einen ihrer ersten entschlossenen Verteidiger und in Nogaret einen gelehrigen Schüler. Seitdem ist sie nicht wieder verschollen. Von Johann führt zu Okkam und zu den Konzilstheoretikern des grossen Schisma eine gerade Linie[125]). Vorgearbeitet hatte auch in dieser

---

dist. 21 (Schulte, Stellung der Konzilien, Päpste etc., S. 255, cf. S. 258); sonst gilt aber nur haeresis oder schisma als zureichender Grund; nur Huguccio ad c. 6, dist. 40 lehrt: ego autem credo quod idem sit, de quolibet crimine notorio papa possit accusari et condemnari si admonitus non vult cessare, z. B. bei furtum, fornicatio, simonia (Schulte l. c. 263). Ebenso auch Johannes Teutonicus (gest. 1220), Gl. ad c. 6, dist. 40 (Schulte S. 264 f.) im Gegensatz z. B. zu Bernardus Papiensis (ibid. S. 264); Goffredus (S. 268); dem Hostiensis, der nur Häresie ausnimmt (ibid. S. 268). Es trat also im 13. Jahrhundert eine Verschärfung der Doktrin im absolutistischen Sinne ein; Johann versucht nur die Rückkehr zur älteren Lehre.

[123]) Vgl. oben S. 63 ff. [124]) Oben S. 214.

[125]) Vgl. z. B. Schwab, Gerson p. 123. — Besonders: Wenck,

Hinsicht bekanntlich gerade wieder die streng-kirchliche Partei. Thomas selbst hat durch seine Aufnahme der naturrechtlich-aristotelischen Anschauungen vom Recht und der Gemeinschaft auch diese Theorie neu begründet, nachdem sie in anderer Form bereits jahrhundertelang vorher bestanden hatte[126]).

II. Der Staat.

1. In der im Grunde revolutionären Lehre von der Kirche und dem Papsttum, die in ihrer Geschlossenheit ein Gegenstück zu der kurialistischen Auffassung bietet, liegt die eigentliche Bedeutung des Traktates des Johann von Paris. Was er über den Staat und seine Funktionen sagt, ist alles nur in Beziehung hierzu und verhältnismässig nebensächlich behandelt.

Aber doch entwickelt Johann auch hier selbständige, fast moderne Ideen.

Die prinzipielle Selbständigkeit und Unabhängigkeit des Staats gegenüber der Kirche wurde bereits erwähnt. Beide Gewalten sind unmittelbar, aber getrennt von Gott eingesetzt nach dem Bekenntnis der Päpste selbst[127]).

Dem Range nach geht allerdings das sacerdotium dem regnum voran, aber darum ist das letztere nicht von jenem abgeleitet (cap. 5), denn der Vorrang bezieht sich nur auf das geistliche Gebiet; im Weltlichen hat der Fürst den Vorrang vor dem Priester. Uebrigens ist diese höhere Wertschätzung des Geistlichen erst durch das Christentum entstanden: die heidnischen Priester und die des A. T. waren gänzlich dem Staate untergeordnet. Merkwürdigerweise bürgerte sich aber zuerst in Rom, schon unter den heidnischen Kaisern, die Sitte ein, dass sie sich den Priestern unterstellten, und ähnlich herrschten in Gallien die Druiden. Diese historischen Bemerkungen sind aus Thomas' De regimine principum c. 14 entlehnt.

Konrad v. Gelnhausen und die Quellen der konziliaren Theorie (Hist. Zeitschr. 76, N. F. 40 [1896], S. 6—61), S. 38 ff.

[126]) Vgl. Gierke III, 565 f. 567, n. 134; 584, n. 180.

[127]) cap. 10, p. 116 nach c. 8, dist. 10 u. c. 6 u. 10, dist. 96; — cap. 9, p. 118 nach Authent. Quomodo oporteat episcopos, coll. 2.

2. An Thomas lehnt sich Johann offenbar auch in der Lehre vom Ursprung des Staates an. Beide stützen sich wieder auf die Politik des Aristoteles. Regnum ist das Regiment über eine vollkommene d. h. sich selbst genügende Gemeinschaft, das von einem einzelnen zum Wohl der Gesamtheit geführt wird[128]). Durch diese Definition unterscheidet sich das regnum von Tyrannis, Oligarchie, Demokratie und Aristokratie.

Ganz nach Thomas (a. a. O. cap. 1) wird die Begründung der politischen Gemeinschaft auf ius naturale und gentium erzählt. Ihr Zweck ist wirtschaftliche sufficientia (victus, vestitus, defensio), die nur in der civitas oder dem regnum sich findet. Es muss eine einigende, die einzelnen zusammenhaltende und zu gemeinnützigem Zwecke bewegende Kraft geben. Wieder nach Thomas (cap. 2) wird der Vorzug der Monarchie vor der Mehrherrschaft gepriesen.

Ein eigener Zusatz Johanns ist es aber, wenn er hervorhebt, dass die politische Herrschaft nicht allein durch den natürlichen Instinkt entstehe, sondern auch durch ius gentium, durch einen Vertragsschluss, da manche Völker nicht von sich aus zu staatlicher Ordnung gelangten, sondern wie die Tiere lebten und erst von vernünftigeren Menschen zur Annahme eines gemeinsamen Lebens unter der Herrschaft eines einzigen überredet werden mussten, und dann durch Gesetze zu gemeinsamem Leben verpflichtet wurden; also ein doppelter Vorgang: einmal die Verpflichtung zum sozialen Leben, der später sogenannte Gesellschaftsvertrag, und sodann die Unterwerfung unter die Herrschaft eines einzigen: der Herrschaftsvertrag. Quelle für diese Vertragstheorie, die also hier zu der aristotelischen Naturrechtstheorie hinzutritt, ist Cicero[129]).

---

[128]) Vgl. Thomas, De regim. princ. c. 1, p. 766, a. E. über den rex: rex est qui unius multitudinem civitatis vel provinciae et propter bonum commune regit.

[129]) cap. 1 a. E. vgl. Gierke III, 630, n. 306; Althusius², p. 76, n. 1.

3. Gegenüber der kurialistischen Doktrin, die besonders Aegidius vertreten hatte, dass es keinen Staat geben könne ohne die iustitia Christi, d. h. ohne kirchliche, bezw. päpstliche Leitung, steht Johann auf dem Standpunkt, dass der Staatszweck recht wohl auch ohne christliche Leitung erreicht werden kann[130]).

Denn da der Zweck des Staats nur das vivere secundum virtutem moralem acquisitam sei, dies aber vollkommen möglich sei, auch ohne die „theologischen" Tugenden, so bedürfe es für das staatliche Leben dieser letzteren nicht. Während Jakob von Viterbo und Aegidius wenigstens zur Vollendung, zur vollkommenen Erreichung des Staatszwecks, die theologischen Tugenden, d. h. die nur durch die Vermittelung der Kirche erreichbaren, göttlichen Gnadenwirkungen, für unerlässlich erklärt hatten, glaubt Johann davon ganz absehen zu können.

Der Staat wird also vollends ganz auf sich gestellt, scheidet aus aus dem notwendigen Verband mit der christlichen Kirche. Der Papst leitet und unterrichtet den König nicht als König, sondern als Christen, nicht im Regierungswesen, sondern im Glauben (c. 18, p. 132).

Der Staat braucht nur die moralische iustitia, die jeder durch Beobachtung der Vernunftgebote und der Gesetze erwerben kann, ohne Hilfe der Theologie oder der Kirche. Nur wo diese iustitia fehlt, ist kein wirklicher Staat denkbar. Dies ist nach Johann die einzig richtige Interpretation der vielzitierten Augustinstelle.

Hat also der Staat seinen eigenen, ihm inne wohnenden sittlichen Zweck, so ist es falsch, ihn schlechthin mit dem Körper zu vergleichen. Die königliche Gewalt hat nicht nur für das körperliche Wohl der Untertanen zu sorgen, sondern auch für das geistige (c. 18, p. 132). Der legislator hat auch eine Fürsorge für die Seelen, für das sittliche Leben der Bürger. Nur zum übernatürlichen Ziel, zur Erlangung des

---

[130]) cap. 19, p. 134, Argum. no. 27.

ewigen Lebens, vermag der weltliche König die Gläubigen nicht zu leiten: wäre das mit Hilfe der rein moralischen Tugenden möglich, so käme es auch dem König zu, denn ihm ist die höchste Obhut in menschlichen Dingen anvertraut (c. 2, p. 110).

Auch historisch ist die Unabhängigkeit von regnum und sacerdotium zu erweisen. Denn jenes war zeitlich früher als dieses. Es gab eher Könige in Frankreich als Christen — ein Ausspruch, der sehr an ein noch zu besprechendes Manifest vom Jahre 1296 erinnert (c. 11, p. 120; c. 4, p. 112 f.). Johann berechnet, dass das regnum etwa 2000 Jahre älter sei als das sacerdotium, mit offenbarer Polemik gegen die kurialistischen Auslassungen.

4. Räumlich stellt sich Johann das regnum mehr so, wie Aegidius, als wie Thomas vor. Nicht die civitas, sondern die provincia oder regio hat die rechte sufficientia vitae (c. 4, p. 112, vgl. c. 1, p. 110). Aber der Nationalstaat genügt auch: Johann ist ein heftiger Gegner der Universalmonarchie im Weltlichen, des Imperium. Allerdings zeigt sich ein gewisses Schwanken. Einerseits hält er an der traditionellen Auffassung fest, dass dem Papste im Weltlichen der Kaiser als universales Oberhaupt entspreche (c. 18, p. 132), dass der Kaiser der Herr der Welt sei (c. 19, p. 134), aber er fügt doch hinzu: „wenn es gerade einen gibt". Die Notwendigkeit des Imperium bestreitet er direkt (c. 3, p. 111 f.).

Der natürliche Instinkt bewirkt nur das soziale Zusammenleben und weiterhin die Wahl verschiedener rectores für die einzelnen communitates. Zu einer weltlichen Universalherrschaft führt weder der natürliche Instinkt, noch das göttliche Gebot. Körperlich sind die Menschen viel verschiedener als geistig: zur Beherrschung des Weltlichen reicht deshalb ein einziger viel weniger aus, als zu der des Geistigen; denn auch die weltlichen Machtmittel sind nicht so leicht beweglich, wirken nicht so leicht in die Ferne wie die geistigen. Da ferner die Laien ihr Privateigentum haben, das sie selbst verwalten, be-

dürfen sie keines allgemeinen Vermögensverwalters, wie die Geistlichen.

Es ist sogar viel besser, wenn nicht alle Gläubigen in einem politischen Gemeinwesen vereint sind. Denn ihre Lebensweisen sind verschieden nach climata, regiones und conditiones, und was bei einem Volk virtuosum ist, ist es nicht bei einem anderen — nach Aristoteles und dem Kommentator d. h. Averroes. Aristoteles kennt deshalb wohl einen naturrechtlichen Ursprung des regnum, aber nicht des imperium oder der monarchia, und Augustin (De civitate Dei IV) nennt als Hauptursache des Untergangs des römischen Reichs die Herrschsucht und meint, dass es für den Frieden am besten sei, wenn jeder Staat mit den Grenzen des Vaterlandes ende[131]).

Es ist also das Ideal des monarchischen Nationalstaates, das Johann vorschwebt, wie auch Aegidius und den königlichen Juristen. Mit den letzteren ist Johann darüber einig dass die Verjährung gegen das römische Reich giltig ist. Es gab auch vor dem Römerreich Staaten, die unabhängig von Gott stammten; und wenn die Römer den Griechen gegenüber die Verjährung geltend machten, warum sollen das nicht andere auch den Römern gegenüber tun? Jene translatio imperii von den Griechen auf die Germanen war mehr eine divisio oder nova appellatio imperii: denn es gab ja auch bei den Griechen weiterhin Kaiser. Warum soll Gott nicht wollen, dass das Römerreich auch wieder aufhöre, wie andere vor ihm? Manche Prophezeiungen des A. T. scheinen das zu bestätigen.

Hier tritt der Gegensatz des französischen Publizisten nicht nur gegen die päpstlichen Weltmachtansprüche, sondern auch gegen die Theorien der deutschen und italienischen Imperialisten, wie Jordan von Osnabrück und Dante in schroffer Form zu Tage[132]).

---

[131]) Vgl. auch c. 22, p. 141: nie Friede in der Welt zur Zeit des römischen Kaiserreichs; also gerade der Gegensatz zur Schilderung Dantes, Monarchia I, c. 16; II, c. 2 ff.

[132]) Ich gehe wegen der zu erwartenden Publikation Grauerts

Die Universalmonarchie ist nach Johann von Paris nicht nur unnötig, sondern auch undurchführbar und in der Form des römisch-deutschen Imperium verjährt. Nicht der Weltstaat, sondern der auf der nationalen Einheit beruhende Volksstaat scheint ihm die beste Form staatlicher Gemeinschaft.

5. Die souveräne Gewalt ruht in letzter Instanz, wie wir bereits wiederholt bemerkten, im Volke, oder eigentlich in Gott als causa remota, der sie dem Volksganzen vermittelt [133]). Das Volk überträgt einem durch Wahl die Königswürde [134]). Es kann sich aber später wieder einem anderen unterwerfen, wenn der bisherige Herrscher sein Volk vernachlässigt, z. B. wenn er es nicht gegen die Ungläubigen verteidigt. So geschah auch die translatio imperii nicht durch den Papst, sondern populo acclamante et faciente; weil der griechische Kaiser die Römer nicht schützte, unterwarfen sie sich Karl dem Grossen (c. 16, p. 130). Es ist deshalb auch ganz lächerlich, zu behaupten, der Kaiser verdanke sein imperium päpstlichem Privileg und der Papst habe dies Privileg manchen Kaisern wegen ihrer Sünden entzogen [135]). „Von einem solchen Privileg habe ich nirgends gehört" (c. 20, p. 136).

Das Volk wählt den König entweder in persona oder in domo, d. h. die Monarchie kann eine reine Wahlmonarchie

---

absichtlich nicht auf diese Fragen näher ein. Vielleicht gehört auch hierher ein kurialistischer Traktat im ms. lat. 4046, fol. 118′—121: De potestate ecclesiastica, der die Frage behandelt, ob eine Weltmonarchie und zwar die päpstliche möglich und nötig sei; der anonyme Verf. beweist: 1. dass der principatus politie christiane est unus absolute. 2. eius est unus primus princeps. 3. quot iste primus princeps est summus pontifex qui est monarcha in ecclesiastica monarchia. Der Stil erinnert an den der kleinen Schriften des Augustinus Triumphus.

[133]) Vgl. c. 10, p. 119, 50—60; c. 11, p. 120, 40; c. 16, p. 130. — Vgl. c. 7, p. 116; c. 14, p. 126.

[134]) Die legistische Auffassung wirkt auch bei Johann nach: populus facit regem, et exercitus imperatorem. Vgl. Gierke III, p. 570, n.

[135]) Auch das richtet sich vielleicht in erster Linie gegen Heinrich von Cremona: vgl. De pot. papae fol. 81 a. E. Determinatio compend. ms. 4683, cap. 4, fol. 6, cap. 13, fol. 12′.

oder eine in der Dynastie erbliche sein. Davon, dass die Monarchie die beste Staatsform sei, ist Johann mit Thomas von Aquino vollkommen überzeugt (c. 1 p. 103). Ihm folgt er auch darin, dass er die gemischte Staatsform für besser hält als die reine Königsherrschaft[136]), weil die letztere leicht zur Tyrannis degeneriert.

Es ist deshalb besser, das Königsregiment zu beschränken, indem man allen einen gewissen Anteil an der Herrschaft gewährt, wie z. B. im A. T. die Richter, die wirkliche Könige waren, die Regierung mit 72 seniores der Vornehmen und 72 Männern aus dem ganzen Volke und vom Volke erwählt teilten.

Johanns Staatsideal ist also ganz analog seinem kirchlichen: eine Art Repräsentativverfassung mit Beteiligung aller Stände des Volks an der Regierung.

Eine Salbung des gewählten Königs hält er im Gegensatz zur kurialistischen Anschauung und in Uebereinstimmung mit dem „Rex pacificus" nicht für nötig; die Heilige Schrift schreibt sie nicht vor und viele Völker, wie z. B. die Spanier, kennen sie nicht. Auch in diesem Punkte also wird die alte Verbindung mit der Kirche gelöst (cap. 13 p. 133).

Jeder König ist das Haupt seines Reichs (p. 134). Er besitzt die Jurisdiktionsgewalt über die Untertanen, d. h. die richterliche und administrative Gewalt über die weltlichen Güter. Aber er hat kein dominium über die Güter: das Privateigentum bleibt also auch ihm gegenüber gewahrt[137]). Als iustitia animata, nach alter römischrechtlicher Lehre[138]), hat er die körperlichen und Geldstrafen zu verhängen. In weltlichen Dingen gibt es von seinem Gerichte keine Appellation, auch nicht an den Papst.

Vom geistlichen Gerichte der Bischöfe dagegen kann an das königliche Gericht appelliert werden in weltlichen Sachen

---

[136]) Vgl. c. 20, p. 137 u. Thomas, Summa th. I, 2, q. 105, art. 1.
[137]) c. 7, p. 116; c. 8, p. 116.
[138]) c. 18, p. 132, cf. Gierke III, p. 614, n. 264. 265.

(c. 10 p. 120); denn der Bischof ist in diesen Fällen eigentlich weltlicher d. h. königlicher Richter, der seine Befugnis vom König hat. Dem König als ihrem Lehnsherrn sind die Bischöfe überhaupt in Konflikten mehr zum Gehorsam verpflichtet als dem Papste (c. 17 p. 131).

Der König hat die gesetzgebende Gewalt. Wenn „jene Magister", also die Kurialisten, behaupten, der Papst gebe dem König die Gesetze und ehe sie der Papst nicht approbiert, dürfe sie der Fürst nicht anwenden, so heisst das überhaupt die königliche Regierung, den Staat, auflösen!

Aber selbst nach kanonischem Rechte können die kirchlichen Kanones die weltlichen Gesetze nur in den Spiritualien beschränken. Aufheben könnte der Papst Gesetze nur in seinem eigenen, persönlichen Gerichtsbezirk, wie auch das päpstliche Legitimationsrecht in Temporalien nur innerhalb des eigenen, päpstlichen Gebiets, des Patrimonium, gilt; ausserhalb desselben nur in geistlichen Dingen z. B. bei Ehelegitimationen (c. 16 nr. 10, p. 130).

Ein Gericht über den weltlichen Fürsten ist, genau wie beim Papste, nur im äussersten Notfall, bei offenbaren Verbrechen gegen Gottes Ordnung zulässig. In zweifelhaften Fällen ist die Handlung des Fürsten immer in bonam partem auszulegen; das Gegenteil wäre nach römischem Recht Majestätsverbrechen[139]). Auch Tyrannen sind Gottes Werkzeuge (c. 18 p. 133).

Bei notorischen Vergehen des Königs in weltlichen Dingen dürfen und sollen die Barone und pares (Pairs) des Reiches ihn zur Rechenschaft ziehen. Erst wenn ihre Mahnung fruchtlos bleibt, dürfen sie die Hilfe der Kirche nachsuchen, die daraufhin den Fürsten zu ermahnen und schliesslich mit den kirchlichen Zensuren, bis zur Exkommunikation zu bedrohen hat — aber keinesfalls zur Absetzung schreiten darf.

[139]) De confess. fol. 165', 2: sciendum quod in indifferentibus que ex sua natura non sunt manifeste mala, sed possunt bene fieri, si fiant a principe non licet iudicare in peiorem partem etc.

Bei kirchlichen Vergehen des Fürsten (in Glaubensdingen, Ehesachen etc.) darf der Papst auch ohne Aufforderung der Barone vorgehen.

Erst wenn der Fürst die kirchlichen Zensuren alle verachtet, dann kann auf das Volk so eingewirkt werden, dass es ihn absetzt. Also nur das Volk selbst hat im äussersten Falle ein Absetzungsrecht, nicht der Papst, nicht die weltlichen Grossen.

Die konziliare Notstandstheorie, die wir kennen gelernt haben, erhält also auf staatlichem Gebiete in dem ausserordentlichen Widerstandsrechte des Volkes ihr genaues Gegenstück.

III. Hauptergebnisse.

Wenn wir den reichen Inhalt der Schrift des Johann von Paris überblicken, so scheinen uns zwei Punkte als besonders bemerkenswert und für diesen Traktat charakteristisch. Das eine ist die scharfe Analyse und Kritik der geistlichen Gewalt. Es ist wohl das erste Mal, dass in so energischer Weise und mit so durchdringender Schärfe und Klarheit die Bedeutung der geistlichen Gewalt festgestellt und die Ansprüche des Kurialismus zurückgewiesen werden. So überzeugend und auf den Kern der Frage eingehend hat keine andere der publizistischen Schriften der Zeit die religiöse, kirchliche Seite von der politischen zu trennen gewusst. Die vermittelnde Stellung die der Autor zwischen den beiden extremen Richtungen einnimmt, ist durchaus einwandsfrei: der Kirche bleibt die materielle Unterlage ihrer Existenz gesichert, aber sie wird auf ihr eigentliches Gebiet hingewiesen; dem Staate wird keines seiner Rechte verkümmert, volle Bewegungsfreiheit bleibt ihm gesichert, ohne dass ihm deshalb eine Autorität auf dem ihm fremden, kirchlichen Gebiete zugesprochen würde, wie sie später etwa Marsilius postulierte.

Das zweite ist die konsequente Durchführung des Gedankens der Volkssouveränität in Kirche und Staat. Auf dieser Grundlage errichtet Johann das Gebäude seiner Staats- und Kirchenanschauungen; auf ihr erwächst das Ideal einer

repräsentativen Verfassungsform, die, namentlich im kirchlichen Gebiete, zu kühnen Folgerungen über die Bedeutung des päpstlichen Primats führt. Die Keime der konziliaren Theorie sind hier gelegt und nicht unfruchtbar geblieben. Gerade die bedeutendsten späteren Konzilstheoretiker des ausgehenden 14. und des 15. Jahrhunderts haben sich an Johann von Paris angelehnt: der Kardinal Peter von Ailli hat alle Hauptpunkte, die Kritik der geistlichen Gewalt, die Lehre vom Eigentum und die Idee einer kirchlichen Repräsentativverfassung, der Schrift seines älteren Landsmannes entnommen und in Konstanz vortragen lassen[140]). Die engen Beziehungen zwischen dem Traktate Johanns von Paris und den Werken Gersons aber sind bereits den Zeitgenossen wiederholt aufgefallen[141]).

So haben also die Ideen Johanns noch 100 Jahre später fortgewirkt: auf fruchtbaren Boden fielen sie aber schon bei ihrer ersten Aeusserung. Seine Notstandstheorie berührt sich aufs engste mit der von Nogaret im Jahre 1303 vertretenen Politik.

2. Nicht uninteressant sind die methodischen Grundsätze, die Johann hie und da ausspricht. Sie zeigen Johann bemüht, die kritische Exegese, die den Litteralsinn allein gelten liess, allen anderen Auslegungsarten voranzustellen. Ebenso wie die Verfasser der beiden vorigen Traktate verwirft er die allegorische und mystische Deutung eines Schriftworts als nicht beweiskräftig. Auf diesem Wege übt er Kritik an der Zweischwertertheorie und der Lehre von den zwei Weltlichtern[142]). Nur wenn

---

[140]) Tschackert, Peter von Ailli, Gotha 1877, S. 248, 251 ff. und Beilage VI, S. 375.

[141]) Schon im Paris. ms. lat. 4364, fol. 18′, s. ob. Anm. 101 und in einer Wiener Handschrift 3954, fol. 290′ die Bemerkung des Nikolaus von Dinkelsbühl, bei Finke p. 172, n. 1.

[142]) cap. 15, p. 128; cap. 19, p. 135; cap. 20, p. 136, 34. Immer unter Berufung auf Pseudo-Dionys und den Brief Augustins an Vincentius, wie die Verfasser der vorigen Schriften. — Diese Prinzipien hindern natürlich Johann nicht, nach beliebter scholastischer Manier höchst spitzfindige Argumente anzuführen, wie z. B. das berühmte von der Sau-

noch andere Beweisgründe hinzukommen, darf man auch die allegorische Deutung mit verwerten. Auch andere kritische Grundsätze spricht er aus, wie z. B. dass man aus vereinzelten, singulären Vorfällen nicht eine Rechtsregel ableiten solle, oder dass man aus einem blossen factum nicht auf ein Recht schliessen dürfe (c. 15 p. 129, c. 16 p. 130). Die neuen Regeln der aristotelischen und der juristischen Exegese wirken hier offenbar zusammen zu einer Verschärfung der kritischen Methode.

Unter den Autoritäten steht ihm obenan die Bibel, und zwar das N. T., während er, wie Thomas, die Vorschriften des A. T. nur bildlich versteht. Neuere Kirchenlehrer, wie Bernhard und Hugo von St. Viktor, gelten ihm unter Umständen als geringe Autoritäten, deren Worten durchaus kein Gewicht beizulegen ist [143]).

Es ist ein für seine Auffassung von Wissen und Glauben bezeichnender Ausspruch, wenn er einmal sagt: deshalb sagt man, Christus herrsche im Glauben, weil die Menschen das, was ihr Höchstes und Wesentlichstes ist, nämlich den Intellekt, Christus unterwerfen, den Intellekt zu gehorsamem Glauben fesseln [144]), ein Satz, der vielleicht eines ehemaligen Averroisten ebenso würdig ist, als eines Thomisten.

---

4. Die Disputatio inter clericum et militem.

1. Ueberlieferung. Vielleicht die bekannteste von allen hier besprochenen Schriften ist die in der Form eines kurzen

---

herde, die Christus verwünscht, c. 9, p. 117, das sich auch bei Alvaro Pelayo (Roccaberti IV, c. 40; Friedberg, Zeitschr. f. KR. 8, 72, n. 4) findet.

[143]) z. B. c. 11, p. 121: Bernardi — dictum (Schwerterlehre) quod non est magnae auctoritatis. — c. 18, p. 132: dicta Hugonis non sunt autentica et modicum roboris afferunt.

[144]) c. 9, p. 118: Sed pro tanto dicitur regnare per fidem (Christus) quia id quod in hominibus est supremum et principale, scilicet intellectum, Christo subiciunt, ipsum in fidei obsequium captivantes (nach 2. Kor. 10, 5), et iste est intellectus sanctorum.

Dialogs zwischen einem Ritter und einem Kleriker verfasste Flugschrift, die lange unter Okkams Namen zitiert, seit Riezler dem Peter Dubois zugeschrieben wird, obwohl das eine nicht sicherer ist als das andere [1]).

Gedruckt ist die Schrift seit dem 15. Jahrhundert mehrfach worden. Die Leipziger Universitätsbibliothek besitzt zwei noch dem 15. Jahrhundert angehörende Drucke, die ich neben den Ausgaben von Goldast, Monarchia, I, p. 13 ff. und Schardius, Sylloge p. 75 ff. benutzen konnte [2]).

Alle Drucke sind unvollständig, überall fehlt der Schluss. Leider ist es mit den mir bekannten Handschriften nicht besser bestellt. Handschriften sind nicht selten, sie finden sich z. B. in Prag, in Cambridge, in Oxford und in Paris.

Die Pariser Nationalbibliothek besitzt 3 Handschriften: 1. ms. lat. 4364, saec. 14., bereits mehrfach genannt, fol. 45′ bis 46 ein kleines Fragment. Ueberschrift: Incipit tractatus seu libellus de clerico et milite. Anfang: Clericus: Miror optime miles, Schluss: cum voluerit castrum meum, villam meam.

2. lat. 15004 (St. Victor 895), fol. 5—11′: Incipit disputatio inter quendam clericum et quendam militem super potestate commissa praelatis ecclesiasticis atque principibus terrarum. — Schluss: unxit Joiadam pontifex etc. etc. Explicit etc.

3. lat. 12464 (St. Germain 394) fol. 158—158′: Ueberschrift wie 2.; Anfang: Primo proponit clericus iuramentum

---

[1]) Vgl. Riezler a. a. O. p. 145. — Lorenz, Geschichtsquell. II, 339, n. 3. — K. Müller in Gött. Gel. Anz. 1883, p. 909.

[2]) Zwei kleine Oktavbändchen von 14 bezw. 10 Bll. a) Ohne jede Angabe von Druckort oder Jahr, Titelbild ein König mit Lilienszepter, enthält Dialogus inter clericum et militem super dignitate papali et regia, 10 Bll. und De natiuitate et moribus Antichristi (im Text gen.: Compendium de vita antichristi), anf: Circa statum et persecutionem antichristi notanda sunt quinque. Schl.: prophetabunt diebus mille decentis sexaginta etc. — b) Impressum Colonie per Henricum Quentell. nach Brunet 4, 154 a. d. J. 1478. Titelbild: Schola mit Magister und zwei Scholaren. Inhalt derselbe wie bei a. Beide voll von Druck- und Lesefehlern.

quodammodo dictum sub hac forma. Schluss: qui habet cognoscere de peccato, cognoscet utraque. Die folgenden Blätter sind verloren.

Dazu verdanke ich der Güte meines Freundes Professor H. Böhmer die Beschreibung von fünf englischen Handschriften:

4. St. John's College, Cambridge, E. 12, s. 15: Anfang: wie Paris 12467. Schluss: unxit quoque Joadam pontifex ibi.

5. St. John, F. 23, saec. 15. Ueberschrift von moderner Hand: G. Ockami disputatio inter militem et clericum de potestate regia scholastica disceptatio. fol. 1′: Primo proponit clericus iuramentum etc. Schluss wie vorige Handschrift.

6. St. John H. 1, saec. 15 in. fol. 1 Dialogus inter militem et clericum, altenglische Uebersetzung: Ich wondre, sire noble Knyght, Schluss fol. 5: also in the gospel it is written that holy day is made for man and nougt man for the holy day.

7. London, Cotton Nero D. VIII, saec. 14 ex., fol. 183 bis 186: Disputacio inter clericum et militem super potestate commissa prelatis ecclesiasticis atque principibus terrarum. Primo proponit clericus etc. Schluss: Sabbatum propter hominem factum est, non homo propter sabbatum. Itaque dominus est filius hominis sabbati.

8. Harlej. nr. 1900, saec. 15, fol. 1—5′: Dialogus inter militem et clericum. Altenglische Uebersetzung: Clericus: Ich wondre, sire noble knygt etc. Schluss wie no. 6.

Die beiden altenglischen Uebersetzungen sind bereits im 16. Jahrhundert gedruckt in dem (mir nicht zugänglichen) Buche: A Dialogue betwene a Knyght and a Clerke concerninge the Power spiritual and temporal by William Occham, the great Philosopher, in English and Latin. London, Th. Berthelet, s. d. 12°, ibidem 1540 in 8°.

2. Der Verfasser. Die Ueberlieferung gibt also, wie man sieht, über den Verfasser keine Auskunft, denn der Name Okkams taucht erst ganz am Ende des 15. Jahrhunderts in einem Drucke auf. Die Angabe erklärt sich leicht aus einer

Verwechselung mit dem echten grossen Dialogus Okkams, während äussere wie innere Gründe, wie bereits Riezler hervorgehoben hat, gegen Okkams Autorschaft unseres kleinen Traktats sprechen.

Der Verfasser scheint, soweit sich aus dem Traktat etwas schliessen lässt, Franzose, verheirateter Laie und weltlicher Jurist zu sein. Auf den Unterschied in der Form möchte ich nicht ganz so viel Gewicht legen wie Riezler: scholastische Gelehrsamkeit spricht aus beiden, dem echten Werke Okkams, wie dem untergeschobenen, wenn auch tatsächlich der Ton der Disputatio viel frischer und leichter ist als der Okkams.

Der Verfasser legt seine Ansichten einem Ritter in den Mund. Es ist nicht nötig, aber nicht unwahrscheinlich daraus zu schliessen, dass er selbst ritterlichen Standes war, ein legistischer miles regis. Sonst hören wir nur noch, dass der Ritter sich ausserhalb Paris befindet, denn er setzt den Fall, dass er wegen einer Erbschaft seiner Frau nach Paris gehen müsse[3]). Für theologische Fragen beruft er sich auf das Zeugnis der viri sancti et devotissimi; seine eigene Bibelkenntnis geht nicht über das Mass hinaus, das jeder gebildete Laie damals besitzen konnte, wenn es auch eine etwas ironische Bescheidenheit ist, wenn er von sich sagt, dass er den Kleriker nicht verstehen könne, weil er als Laie nicht tief in die Wissenschaften eingedrungen sei, wenn er auch als Knabe einiges gelernt habe (p. 13). Mindestens die gute dialektische Schulung, die Vertrautheit mit den syllogistischen Künsten, zeigt der ganze Traktat. Aber auch die juristische Fachbildung ist in der Behandlung der einzelnen Probleme, wie in der Anführung einzelner Rechtsprinzipien kaum zu verkennen. Dass der Verfasser endlich Franzose ist, zeigt meines Erachtens deutlich genug seine Stellungnahme in der Frage über die Anrechte des Imperiums auf Frankreich; er stimmt darin völlig überein mit den vorher besprochenen Publizisten dieser Partei.

---

[3]) Die beiden alten Drucke haben merkwürdigerweise: ego vado padue; doch ms. 15004, fol. 7: ego nunc parisius vado.

Da alle diese Eigenschaften[3a]) zusammen auf den noch näher zu charakterisierenden, zu einer gewissen Berühmtheit gelangten Advokaten Peter Dubois passen würden, sprach Riezler die Vermutung aus, dass er der Verfasser der Disputatio sei. Ein Beweis ist allerdings nicht gegeben und wird sich meines Erachtens auch nicht erbringen lassen. Aber es spricht, soweit ich sehe, kein Grund gegen diese Annahme. Man könnte vielleicht noch manches dafür geltend machen, wie z. B. das Vorkommen des Begriffs natura naturans, der auf Kenntnis der averroistischen Philosophie schliessen lässt, deren Anhänger bekanntlich Dubois in seiner Jugend war[4]). Aus dem „Stil" lässt sich nichts beweisen; die markanten Eigentümlichkeiten Dubois' fehlen gerade. Man wird also mit einer nicht ganz unwahrscheinlichen Hypothese sich begnügen müssen.

3. Die Abfassungszeit. Sehr hypothetisch scheint mir auch die Datierung des Schriftchens.

Was gibt die Disputatio uns an historischen Angaben selbst an die Hand? Wir hören gleich zu Anfang die Klage des Klerikers, dass binnen wenigen Tagen sich die Zeiten für die Kirche geändert haben, dass sie jetzt der Tyrannei derselben weltlichen Fürsten fast erliege, die sie früher in hohen Ehren hielten. Es ist also irgend ein für den Klerus besonders ungünstiges, politisches Ereignis, eine Wendung in der Kirchenpolitik des Königs eingetreten.

Wir erfahren auch, dass es namentlich fiskalische Massregeln, Geldforderungen, und Uebergriffe in das geistliche Gerichtswesen sind, die dem Kleriker diese Klagen entlocken. Aber kann man daraus auf eine bestimmte Periode der Regierung Philipps des Schönen schliessen? Derartige Beschwerden ertönten ebenso zur Zeit der Bulle Clericis laïcos, wie später, und auf die Angabe, dass paucis diebus diese Aenderung ein-

---

[3a]) miles war allerdings Dubois nicht — wohl aber z. B. Flote!

[4]) Vgl. p. 15, 15: hoc naturali iure decreuit natura naturans (im ms. 15004, fol. 8 steht: naturalis naitas) und Ueberweg-Heinze, Geschichte der Philos. II[8], 235.

getreten sei, darf man sich nicht verlassen: darunter können ebensogut Jahre verstanden werden, wie ein besonderes einmaliges, nahes Vorkommnis.

Nun gibt einen festen Terminus a quo und ante quem die Erwähnung Bonifaz' VIII. als lebenden Papstes [5]). Der Ritter erzählt ferner, dass er „noviter" gehört habe, Bonifaz VIII. habe bestimmt, dass er „ipse est et esse debet super omnes principatus et regna". Auch das ist eine ganz unbestimmte Angabe. Man erfährt nicht, ob es sich um eine mündliche oder schriftliche Aeusserung des Papstes handelt. Das letztere ist allerdings wahrscheinlich wegen des Ausdrucks „statutum esse", und dann liegt es nahe, an die Bulle Ausculta fili zu denken, mit der ja der Entscheidungskampf eingeleitet wurde. In der Tat findet sich hier auch die angeführte Aeusserung des Papstes [6]). Aber es ist ein Satz (Jerem. 1, 10) den Papst Bonifaz VIII. und seine Umgebung namentlich seit den Jahren 1299, 1300 sehr häufig im Munde führt [7]), und bereits im Juni 1297 schreiben die Colonna in ihrer Denkschrift: super reges et regna in temporalibus etiam presidere se glorians, omnia per se solum posse pro libito etc. [8]) Also ergibt sich auch hieraus keine sichere Datierung.

Nun zeigt aber die Disputatio ferner einige sehr auffällige Berührungen mit der früher besprochenen kurialistischen Abhandlung über Clericis laïcos. Schon die Ausführungen des Anfangs entsprechen in beiden Schriften einander genau: die Frage, ob päpstliche Konstitutionen über Temporalien in den Staaten gelten oder nicht [9]). Der Kurialist führt dann zum

---

[5]) p. 13, 35.

[6]) Bulaeus IV, 7 ff.: Constituit enim nos Deus licet insufficientibus meritis super reges et regna.

[7]) z. B. Raynald, Ann. 1301, § 7 ff.; 1302, § 20 ff. Die Rede des Kardinals von Porto Juni 1302 über denselben Text etc.

[8]) Archiv f. Lit.- u. Kirchengesch. V, 519 ff.

[9]) cf. Anonymus fol. 40: laici — blasphemando quod papales constitutiones edite super temporalibus bonis seu rebus — ipsos laicos non

Gegenbeweis dieselben Schriftstellen an, wie der Kleriker der Disputatio, namentlich bekämpft er auch die Auffassung, dass Christus „als Mensch“ nicht Herr im Weltlichen sei, worauf sich der Ritter stützt [10]); auch die Stellen über das Vikariat Petri und des Papstes entsprechen sich [11]), besonders stark klingt aber die Polemik des Kurialisten gegen diejenigen, die die Deutung von Jerem. 1, 10 leugnen, an die Disputatio an [12]).

Ferner findet sich in der Handschrift dieses Traktats am Ende desselben die folgende merkwürdige Notiz, fol. 44—45: Hic tractatus in curia romana dicitur factus, et quidam alius maior qui intitulatur tractatus seu libellus de clerico et milite, quem (?) cito habebit per premissa glossauit, et ipsis habitis ordinabit responsiones contra hoc et contra constitutionem de nouo bullatam [13]), continentem imperatores reges duces comites et omnes catholicos barones teneri seruare constituciones papales super temporalibus factos et faciendos cum papa sit omnium dominus temporalium a catholicis possessorum, quod si dominus rex francorum sibi denunciatum et in curia publice factum tolleraret dissimulando, aut ius plenum per hoc papa quereret aut ipse quod querit, summum inciperet prescribere principatum etc.

Diese Notiz ist offenbar noch während des Konflikts zwischen Philipp und Bonifaz VIII. geschrieben; auch nach

---

astringunt. — Disputatio p.: Que illi statuunt, si de temporalibus statuunt vobis possunt iura esse, nobis vero non sunt.

[10]) J. Chr. etiam tamquam homo etc. fol. 40; Beweis Data est mihi, Mt. 28, 18 und Apoc. 19, 16, Ps. 2, 8: Postula a me etc.

[11]) fol. 40′, 2. 41, 2, Disput. p. 13, 50.

[12]) fol. 43: ergo negari non debet quod sit iustum — pape dei vicario subesse principatus quoslibet, et etiam potestates — et non solum principatus dicit, sed etiam regna et principatus pape subesse etc. — ergo murmurancium in contrarium horrida vox silescat argumentum indurancium in scripturis. Taceant qui blasphemant dictam constitucionem sancti patris bonifacii pape VIII. clericis laycos iniustam vel iniquam.

[13]) Der Satz ist offenbar etwas verstümmelt, der Inhalt ist klar. Vielleicht ist zu lesen: habebitis, glossabitis, ordinabitis. Wer ist aber der Adressat? Flote? Nogaret? Wer der Verfasser?

seinen übrigen Ansichten charakterisiert sich ihr Verfasser als ein den Publizisten, die wir bereits kennen gelernt haben, sehr verwandter Geist [14]). Der Anlass zu seiner Notiz kann nun meines Erachtens ein doppelter gewesen sein, d. h. es kann sich 1. handeln um die Folgen der Bulle Ausculta fili, Frühjahr 1302, oder vielmehr der Bulle Salvator mundi vom gleichen Datum, durch welche alle früheren Privilegien, insbesondere die des Jahres 1297, wieder aufgehoben wurden, also auch die Bulle Clericis laïcos wieder in volle Kraft trat [15]), — oder 2. um die Antwort auf das von Johannes Monachus Februar 1303 überbrachte „Ultimatum", die 12 Artikel [15a]). Das letztere scheint mir unwahrscheinlicher wegen der besonderen Bezugnahme auf die constitucio de novo bullata, unter der man die Erneuerung der Bulle Clericis laïcos etc. in Salvator mundi und Ausculta fili wird verstehen müssen. Nehmen wir das erstere aber an, so entstand die Notiz im Frühjahr 1302, vor der königlichen Antwort auf die päpstlichen Bullen. Damals waren sowohl die Disputatio, wie jener kurialistische Traktat bereits vorhanden, und wir erfahren die interessante Tatsache, dass beide an der römischen Kurie entstanden seien, und zwar, wie es scheint, gleichzeitig.

Leider vermögen wir es nicht, den kurialistischen Traktat mit voller Sicherheit zu datieren. Da er sich vorwiegend mit der Verteidigung der Bulle Clericis laïcos beschäftigt, so liegt die grössere Wahrscheinlichkeit wohl in der Annahme, dass er noch dem Frühjahr des Jahres 1297 angehöre [16]). Dafür könnte weiterhin auch die Beobachtung sprechen, dass der Verfasser Kanones des Liber Sextus noch als Extravaganten Papst Innozenz' IV. zitiert, also nicht, wie es scheint, nach

---

[14]) Vgl. namentlich den Satz über den sensus misticus, der sehr an den Rex pacificus und die Glosse zu Unam Sanctam erinnert, s. ob. und Beilage.

[15]) Vgl. Bulaeus IV, 6 duximus suspendenda etc., besonders die Bullen von Anagni u. Orvieto 1297.

[15a]) Dupuy p. 89 ff. [16]) Vgl. oben S. 169 f.

dem Liber Sextus [16a]). Die Möglichkeit einer späteren Entstehung, eben aus Anlass neuer Konflikte über das Besteuerungsrecht, bleibt indessen trotzdem nicht ausgeschlossen.

Immerhin spricht somit manches dafür, die Disputatio in eine Periode vor 1302, vielleicht in Zusammenhang mit der Bulle Clericis laïcos zu bringen.

Dafür scheint mir denn auch der Inhalt in gewissen Einzelheiten zu sprechen.

An einer Stelle klagt der Kleriker darüber, dass jetzt die kirchlichen Einkünfte nicht für Kirchenzwecke, sondern für militärische Expeditionen und Kriegsflotten verwandt würden (p. 16, 10). Darin kann nur ein Hinweis auf den Krieg Frankreichs mit England liegen, der 1294 ausgebrochen war: gerade 1295 wurden „bellicosae classes" gegen England ausgerüstet und zwar in einem Umfang, dass man die Existenz einer französischen Kriegsflotte von jenem Jahre an datiert [17]). Man wird vermuten können, dass die Anspielung des Traktats zeitlich nicht allzulange nach jenem Vorgang anzusetzen sein wird, zumal 1297 (Oktober) bereits mit England Friede geschlossen wurde. Wir kämen also wieder in die Jahre des Streits über die Bulle Clericis laïcos.

Dafür spricht meines Erachtens ferner der ganze Charakter und wesentliche Inhalt des Traktats überhaupt. Die Disputatio ist, wie die Handschriften richtig angeben, eine Schrift über die Grenzen der Macht der weltlichen und der geistlichen Grossen, besonders des Königs, aber nicht eine prinzipielle Auseinandersetzung über die Macht des Papstes und der Kirche. Das Hauptinteresse ruht auf der Verteidigung der Ansprüche des Königtums an seine Landeskirche, nicht auf der Erörterung der Souveränität des Papstes — im Gegensatz zu den bisher besprochenen Schriften aus dem Jahre 1302. Der Gegensatz

---

[16a]) cf. fol. 40′, 2; 42, 2; 43, 1; während z. B. Quaestio in utr. p. bereits zitiert: in Libro Sexto de immun. eccl. cap. 1: p. 106, 55.

[17]) Vgl. Viollet, Hist. des inst. II, p. 444 f. Boutaric, Philippe le Bel p. 376 f. Lavisse, Hist. de France III, 2, p. 297.

gegen das Papsttum als solches tritt überhaupt ganz zurück; der Verfasser richtet sich nicht gegen die Kurie, sondern gegen einen dem französischen König widerstrebenden Teil des Klerus. Der Grund dieser Opposition ist vor allem die Steuerlast, die das Königtum der Kirche auferlegte. Ueber die Berechtigung und die Art der vom König den Geistlichen aufzulegenden Steuer handelt der grösste Teil der Schrift. Daneben wird noch über die Grenzen und die Bedeutung der geistlichen Gerichtsbarkeit gestritten, und erst in letzter Linie taucht die Frage nach der plenitudo potestatis des Papstes auf. Nach der Veröffentlichung der Bulle Deum time wäre, wie es ja auch die anderen Schriften bezeugen, eher das umgekehrte Verhältnis zu erwarten. Die Situation, die der Traktat voraussetzt, entspricht also am natürlichsten der Zeit des Streites um die Bulle Clericis laïcos.

Man könnte hier wieder hinweisen auf manche Anklänge, die sich zwischen der Disputatio und Beschwerdeschriften, vor allem der Zisterzienser, finden, die sich 1295 gegen die auferlegten Lasten, besonders die Steuer der sogenannten Maltôte, wandten [18]). In dem Protest, den die Zisterzienser damals nach Rom richteten, werden Klagen über Räte des Königs und von diesen geäusserte Grundsätze laut, die recht an die Disputatio erinnern: einen direkten Zusammenhang kann man daraus natürlich nicht erweisen [19]).

---

[18]) Bei Kervyn de Lettenhove, Mém. de l'acad. de Belg. 1854, p. 13 f.

[19]) Vgl. p. 16: Ueber die consules (? consiliarii ?) principis, die behaupten, quod omnia dantur servitio principis et ei omnes obediant subditi et clerici et qui principi non obedierit morte moriatur (— vgl. Disput. p. 16, 50); dass imperiali iudicio non possunt iura ecclesiastica dissolvi (— Disputatio p. 17, 40) — predicti consules pseudoprophetae dici possunt, cum scripturarum verba aliter accipiunt et exponunt, quam sacra scriptura sonat, qui coniectura mentis suae cuncta futurorum quasi vera pronuntiant absque divinorum verborum auctoritate (— Disputatio p. 13, 50 etc.), ein übrigens auch in anderer Hinsicht bemerkenswerter Satz. —

Können wir aber vielleicht doch noch etwas weiter gehen und die Gegner ermitteln, gegen die sich die Disputatio ganz besonders richtet?

Man hat bisher meines Wissens eine Anspielung nicht beachtet, die der Ritter dem Kleriker gegenüber macht. Er legt ihm nämlich einmal die Frage vor (p. 15, 5): hat einstmals Robert von Flandern das Herzogtum Burgund als Mitgift seiner Gemahlin von dem König oder von einem Bischof fordern müssen? Es kann sich bei dieser historischen Reminiszenz nur um den langwierigen Prozess handeln, den Robert von Bethune, der Sohn des Grafen Gui von Flandern, um das Erbe seiner zweiten Gemahlin Jolanthe von Burgund, nach dem Tode des alten Herzogs Hugo IV. von Burgund im Jahre 1272, gegen den Erben des Herzogs Robert, den Oheim Jolanthes, führte. Durch Verschwägerung waren viele grosse Familien in diese Erbschaftsangelegenheit verwickelt. Schon 1277, dann 18. Juli 1280 hatte König Philipp III. einen Schiedsspruch getan, und die letzte Verhandlung hatte, soweit ich sehe, 1285 vor Philipp dem Schönen stattgefunden [20]).

Warum kommt unser Autor, in dieser ganz anderen Dingen gewidmeten Disputatio auf diese sachlich und zeitlich fernliegenden Dinge zu sprechen? Er sagt es selbst, dass er damit eine bestimmte Absicht verbindet: Artare vos volo et urgere una quaestione. Er wusste also, dass er verstanden wurde, und dass die Erinnerung seinen Gegnern nicht angenehm sein würde. Es liegt also nahe, unter diesen Gegnern vor allem flandrische Kleriker zu sehen. Aus Flandern, aus den dortigen Zisterzienserklöstern vor allem, waren von Anfang an die heftigsten Klagen gegen die Kirchenpolitik Philipps ertönt. Seit Anfang 1297 lag Frankreich mit dem Grafen von Flandern in offenem Kriege; im Sommer ging eine flandrische Gesandtschaft an die Kurie, um gegen Frankreich zu

[20]) Vgl. über diesen Erbschaftsprozess: Langlois, Philippe III le Hardi, p. 214 f. und Dumont, Corps univ. diplomat. I, p. 235 ff. bes. no. 452. 462. 467 u. 493.

agitieren. Im nächsten Jahre 1298 trafen sich die Vertreter Flanderns und Frankreichs an der Kurie; auch die alten Gegner Robert von Bethune und der Herzog von Burgund waren anwesend. Es ist verlockend, mit diesen historischen Tatsachen die Nachricht zu verbinden, dass die Disputatio an der Kurie entstanden sei, und zu vermuten, dass eben damals, 1298, den flandrischen Gegnern und ihren Klagen gegenüber der Verfasser seine kecke Flugschrift entworfen habe.

Wir hätten damit allerdings bereits zeitlich die Grenze überschritten, innerhalb deren der Streit um die Bulle Clericis laïcos sich abspielte. Aber es ist ja keineswegs nötig, anzunehmen, dass der Traktat gerade die Bulle bekämpfe und vor der Erledigung dieses Streites mit der Kurie verfasst sei. Nur das glaube ich mit Sicherheit annehmen zu dürfen, dass er vor den Ereignissen von 1302 entstand, und dass er veranlasst wurde durch Klagen über die königliche Steuerpolitik, Klagen, die zwar die Bulle Clericis laïcos veranlasst hatten, die aber auch später bis zur Bulle Ausculta fili fortdauerten. Selbst das Jahr 1300 würde ich deshalb als äussersten Termin für die Abfassung der Schrift nicht für unmöglich halten, ja vielleicht sprächen für dieses Jahr ebensoviele Gründe, wie für das Jahr 1297 oder 1298. Denn damals war es ja gerade wieder die flandrische Partei, die den Papst zu provokatorischem Vorgehen gegen Frankreich reizte, und gegen diese Partei ist, wie wir sahen, die Disputatio, allem Anschein nach, besonders gerichtet.

Die alte Angabe, dass sie an der Kurie entstanden sei, hat somit manche Wahrscheinlichkeit; jedenfalls waren es politische Vorgänge, Zusammenstösse der Parteien an der Kurie, die sie veranlasst haben. Dieser tatsächliche Hintergrund würde vielleicht auch die immerhin auffällige Verbreitung des Schriftchens in England erklären: England spielte an der Kurie in den französisch-flandrischen Verwicklungen ja selbst eine wichtige Rolle.

Für den Verfasser aber ergibt sich aus dem Gesagten

wohl die Bestätigung dafür, dass er ein königlicher Legist, ein in der Politik des Hofes bewanderter Mann war, der durch seine kecke Flugschrift in dem Treiben der Parteien vielleicht noch mehr Eindruck hinterliess, als die gelehrten Verfasser der vorher besprochenen Traktate.

3. Inhalt. a) Das Verhältnis von Staat und Kirche.

1. Gleich zu Anfang findet sich eine für den Standpunkt des Verfassers sehr bemerkenswerte Auseinandersetzung über die Begriffe „Recht“ und „Gesetz“ (p. 13). Der Ritter erkennt als Recht nur an die weltlichen Gesetze. Die Dekretalen und Statute der Päpste sind für den Staat unverbindlich, sind nicht „Gesetze“, soweit sie sich auf nicht-geistliche Dinge beziehen. Denn über Dinge, über die man kein dominium hat, kann man keine Gesetze erlassen; über die Temporalien aber besitzt der Papst kein dominium. Er kann folglich nur über Spiritualien Bestimmungen erlassen, in diesem Gebiete ist aber eigentlich von „Recht“ und „Gesetz“ nicht die Rede.

Der Ritter wendet sich nämlich gegen den Kernpunkt der ganzen hierarchischen Doktrin, die Identifizierung von peccatum und iniustum (p. 14, 35 ff.). Die cognitio de peccato, die die Kirche besitzt, ist kein iudicium de iusto et iniusto: nicht über das Rechtsmoment hat sie zu entscheiden, sondern über die Verletzung der Gebote der Religion und der Moral. Was Recht oder Unrecht ist, bestimmt nicht der Papst, sondern der König und die leges humanae: wer aber die Gesetze zu geben, auszulegen und je nach Bedürfnis zu mildern und zu verschärfen hat, der allein hat auch das Recht zu richten de iusto et iniusto. Also Gesetzgebung und Rechtsprechung sind allein Sache des weltlichen Fürsten; nach ihren eigenen Gesetzen urteilen sie, und jedermann hat ihrem Urteile zu gehorchen.

Die (moralische) cognitio der Kirche ist nur subsidiär, sie beginnt erst, wenn die weltliche Autorität den Ungehorsamen gegenüber versagt, oder wenn notorische Untaten (Raub etc.)

weltlicherseits ungeahndet bleiben: in beiden Fällen handelt es sich ja nicht mehr um die Feststellung des Rechts oder Unrechts, die Verletzung der Rechtsordnung ist notorisch, aber die Sühnung durch weltliche Strafe fehlt. Nur in solchen Fällen kann die kirchliche „monitio“ eintreten, also nicht eine Strafe im juristischen Sinne, kein juristisches Zwangsmittel, sondern ein moralisches Korrektiv.

Die eigene gerichtliche Befugnis der Kirche, ihre Befugnis, Recht zu sprechen, wird also ebenso geleugnet, wie die Befugnis, Gesetze zu geben. Aus dem Gebiet des Rechts scheidet die Kirche als selbständige Autorität aus, hier herrscht allein der Staat; in allen Fragen des Rechts und der Rechtsprechung ist die Kirche dem Staate unterstellt. Nur das Gebiet der Moral und Religion bleibt der Kirche vorbehalten.

Es ist genau derselbe Standpunkt, genau dieselbe scharfe Scheidung, wie wir sie eben bei Johann von Paris kennen lernten. Die früher besprochene kanonistische Lehre vom Connex oder der colligantia der Temporalien und Spiritualien in den sogenannten causae mixtae, wie sie ja z. B. auch die Quaestio in utramque noch anerkennt, wird hier streng zurückgewiesen. Namentlich werden die Erbschafts- und Mitgiftssachen eifrig vor der Usurpation durch das geistliche Gericht in Schutz genommen.

Ist also die cognitio de peccato kein juristisches Verfahren, nicht mit Rechtsprechung zu identifizieren, haben Papst und Kirche überhaupt mit der Gesetzgebung und Rechtsprechung nichts zu schaffen, so folgt daraus, dass sie auch kein dominium in den Temporalien haben: die Temporalien unterstehen also allein den leges, nicht den päpstlichen Dekretalen.

2. Der Papst ist also das rein geistliche Oberhaupt der Kirche, rein religiös-moralische Autorität. Auch den hartnäckigsten Gegner meint der Verfasser mit dem Worte Luc. 12: Mein Reich ist nicht von dieser Welt, widerlegen zu können [21]).

[21]) Ueber die sehr verschiedenen Deutungen dieses Wortes vgl. Gierke III, p. 536, n. 32.

Der Papst ist ja nach Paulus „aus den Menschen genommen, für die Menschen bestellt zum Dienste Gottes, zu Gebet und Opfer“ (p. 14, 3). Ein dominium über die Temporalien hat er also von Gott nicht empfangen (p. 13, 30). Nur durch einen frivolen Willkürakt könnte er also in diesem Gebiete Bestimmungen erlassen. Diese Willkür, meint der Ritter voll Hohn, würde für die Kleriker mindestens ebenso unheilvoll sein, als für die Laien. Den Nepoten des Papstes würde das Kirchengut wehrlos in die Hände fallen. Alle Grundlagen der Rechts- und Eigentumsordnung wären erschüttert (p. 13, 40; 14, 25).

3. Ueber die Stellung des Papstes in der Kirche erfahren wir von dem Verfasser nichts Näheres. Die schon bei Johann von Paris erwähnte Anschauung, dass die Macht der unteren Prälaten, der Bischöfe in ihrer Diözese ganz analog ist der Macht des Papstes in der Gesamtkirche, finden wir auch hier (p. 15, 376). Das ist ein weiteres Argument gegen die weltliche Gewalt des Papstes: jeder Bischof wäre ja sonst der oberste Landesherr seiner Provinz, jeder Burgkaplan Herr der Burg, über dem ritterlichen Besitzer (p. 15, 34).

Seine eigene Auffassung vom Verhältnis des Klerus zur weltlichen Gewalt sucht der Verfasser in der Bibel und zwar im A. T. Nach dem A. T. aber waren die Bischöfe den Königen untertan, wurden sogar von ihnen abgesetzt (p. 14, 9). Zwar weist der Ritter für die Gegenwart eine solche Massregel zurück, aber die Drohung ist doch deutlich.

Nicht die Priester, sondern die Könige wurden nach dem A. T. von Propheten und Priestern angebetet (p. 15, 40). Die Könige befahlen den Priestern, was ihnen gut schien, forderten von ihnen Rechenschaft über die Temporalien und griffen ein, wenn die Geistlichen das Kirchengut schlecht verwalteten.

Die Geistlichen gelten in der heiligen Schrift nur als operarii und stipendiarii, als eine Art Söldner, denen das Königtum für ihre geistlichen Bemühungen und zur Beschaffung des

nötigen Unterhalts (p. 16, 3) eine angemessene Entschädigung gibt. Auf diese Entschädigung haben die Geistlichen allerdings einen ganz allgemeinen, im Naturrecht selbst begründeten Anspruch (p. 15, 17)[22]).

4. Indessen gibt dieser Anspruch auf Unterhalt den Geistlichen noch kein freies Verfügungsrecht, kein Eigentum an den Temporalien. Eigentümerin der Güter ist vielmehr die ecclesia, d. h. der Verband des populus christianus, also Laien und Geistliche.

Für die Zwecke dieser ecclesia, des christlichen Volks, sind die Geistlichen bestellt. Die Wohlfahrt des christlichen Volks steht höher als die Sonderzwecke der hierarchischen Kirche im engeren Sinne.

Schützer der irdischen Wohlfahrt, des äusseren Friedens, des populus christianus ist nun aber nach dem Verfasser das regnum, d. h. das nationale Königtum, nicht der Papst, nicht der Kaiser.

Wie alle diese Publizisten verteidigt auch unser Autor die Souveränität des französischen Königtums gegen die Ansprüche der Universalmächte (p. 17).

Er nennt es geradezu Blasphemie, zu behaupten, der Kaiser habe in der Gesetzgebung in Frankreich etwas zu sagen (p. 17, 40). Seit 500 Jahren mindestens, seit den Zeiten Karls des Grossen sei Frankreich der würdigste Teil des Imperium und habe einst bei der Teilung alle Rechte und Privilegien bekommen, die der andere Teil, der den Namen eines Kaiserreichs fortführt, besitze. Es war also eine wirkliche Teilung zu gleichem Recht. So wenig der König von Frankreich im Imperium Gesetze erlassen kann, ebensowenig kann es der Kaiser in Frankreich. Eben als Zeichen seiner vollen Souveränität besitzt der König das ausschliessliche Gesetzgebungsrecht in seinem Reiche. Er kann die Gesetze ändern, er könnte auch die „leges imperatoris“ ganz abschaffen und

---

[22]) Das ist thomistische Lehre; vgl. oben S. 77.

neues Recht einführen, d. h. er könnte an Stelle des römischen Rechts ein eigenes, nationales Recht schaffen!

Er kann ferner alle Privilegien, auch die des Klerus, abändern, vermehren oder vermindern, je nach dem Gebote der aequitas und der ratio, im Verein mit den Grossen des Reichs. Massgebend bleibt immer die Wohlfahrt des Reichs, die salus populi. Ihr haben Laien wie Kleriker sich zu fügen (p. 17, 60 f.).

5. Von dieser Grundlage aus nun rechtfertigt der Autor die Kirchenpolitik Philipps des Schönen: die Steuerforderungen und die Eingriffe in die Verwaltung des Kirchenguts.

a) Das Kirchengut, als Teil der dem populus christianus gehörigen Temporalien, untersteht der staatlichen Oberaufsicht [23]).

Das Kirchengut ist die Besoldung, die der Staat den Geistlichen für ihr Amt gibt, das sie im Interesse des salus populi verwalten.

Für das Seelenheil der Lebenden und der Verstorbenen, für die Pflege der Armen und Kranken, für den Gottesdienst haben die Geistlichen zu sorgen, dafür sind ihnen vom populus christianus weltliche Güter anvertraut. Der Staat hat also ein hohes Interesse daran, dass diese Güter auch zweckentsprechend verwendet werden. Geschieht das nicht, werden die Güter anders, als die Absicht der Stifter war, verwendet, zu persönlichen Vorteilen der Geistlichen, so muss der Staat einschreiten, denn es werden die Interessen des Volks, der Lebenden wie der Toten, verletzt. Wie der Vasall, der seiner Dienstpflicht nicht nachkommt, sein Lehen verliert, so der Geistliche, der sein geistliches Amt nicht recht versieht, die Temporalien.

Der König muss also die richtige Verwaltung des Kirchenguts immer kontrollieren (p. 15), wie im A. T. der König

---

[23]) Auch hierfür holt der Verf. fast alle Argumente aus dem A. T.

Joas, der auch durch seine Beamten die Verwaltung des Tempelschatzes ordnen liess.

b) Der König ist aber weiter auch berechtigt, ein Schutzgeld, als Entgelt für den besonderen königlichen Schutz, den die Kleriker geniessen, zu fordern. Denn was wären sie ohne diesen Schutz? Der verarmte Adel der Umgegend würde sich auf die Kirchen stürzen und sie ausrauben. Der Friede des Königs ist der Friede der Kirche.

c) Ferner: sollen etwa die Fürsten und Könige die Kleriker umsonst gegen den Ansturm der äusseren Feinde verteidigen? Die Fürsten setzen sich auf ihre Kosten dem Tode im Felde aus, und die Geistlichen lassen es sich daheim wohl sein. Da wären ja wahrhaftig die Fürsten die Sklaven der Kleriker! Es ist nicht zu viel verlangt, dass an Stelle des persönlichen Kriegsdienstes eine Abgabe gezahlt wird.

Das A. T. gibt zahlreiche Beispiele dafür, dass die Könige in Kriegsnot das Kirchenvermögen in Anspruch nahmen zur Befreiung des Volks. Das Wohl des Volks wiegt schwerer als das Interesse der einzelnen Kirche. Daraus möge der König die Lehre nehmen, dass er autorisiert sei, auch das Kirchenvermögen in Notlagen des Staats anzugreifen[24]), denn damit werde es nur seinem eigentlichen Zwecke zugeführt: denn nichts ist Gott wohlgefälliger als die Rettung des Christenvolks vor seinen Feinden und die Herstellung des Friedens.

d) Persönlich sollen allerdings die Geistlichen frei sein von Abgaben, wie alle besonderen Diener des Königs[24a]). Sie werden also mit diesen Dienern in eine Kategorie gestellt, wir würden sagen, sie gelten als Staatsbeamte. Nur die „falschen Kleriker", die ja bekanntlich schon im 13. Jahrhundert zu einer Plage wurden, die nur geistliche Tracht und Tonsur annahmen, um die kirchlichen Privilegien weltlicher Vorteile wegen geniessen zu können, sind ausgeschlossen. Diese per-

---

[24]) Der Verf. wendet sich hier direkt an den König.

[24a]) Qui principaliter ministrant regi.

sönliche Steuerfreiheit ist übrigens keineswegs vom Evangelium gefordert, sondern nur, weil sie mit dem geistlichen Amt verträglich ist, durch besondere Gunst der Fürsten bewilligt.

Aber diese Freiheit von Personalsteuern hat keineswegs die Befreiung von allen Grundabgaben zur Folge. Wir begegnen hier abermals, wie bereits in den anderen Traktaten, der Verteidigung des Amortissementrechts[25]).

e) Der Verfasser unterscheidet nicht streng zwischen census und exactio. Die Steuer wird auferlegt auf ein Land im Notfalle, für seine Verteidigung. Ja, der Verfasser vergisst sogar einen Augenblick seine Lehre von der Souveränität Frankreichs und meint, der Kaiser könne dem ganzen orbis terrarum eine Steuer auferlegen, wenn es ihm gut schiene (p. 17, 20 ff.).

Steuern sind unerlässlich, denn der Staat muss sich aus eigenen Mitteln verteidigen und alle, die von dieser Verteidigung Nutzen haben, müssen dazu beisteuern. Hiervon gibt es keine Befreiung, keine Verjährung gilt. Auch viele Städte haben Steuerfreiheit und zahlen doch in der Not. Also muss es auch die Kirche tun.

Wenn die Kirche in ihrer Undankbarkeit und Opposition verharrt, kann es leicht dahin kommen, dass der König ihr ihre Privilegien nimmt. Dazu hat er dann ein Recht, weil alle seine Handlungen dem Staatswohl dienen sollen. Freiheiten, die den Staat schädigen, müssen also abgeschafft oder abgeändert werden. Auch hierfür gibt das A. T. in Salomon ein Vorbild.

Ergebnisse. Das Ideal, das dem Verfasser vorschwebt, enthält eine noch weit energischere Beherrschung der Kirche durch den Staat, als das der vorher besprochenen Traktate.

Sehr ähnlich, wie bei Johann von Paris, ist die Einschränkung der Kirche auf das rein geistliche Gebiet. Aber noch weit schärfer als dort wird hier betont, dass die Kirche für die salus populi tätig ist und dass auch diese ihre geist-

---

[25]) Vgl. oben S. 248.

liche Funktion der Aufsicht und Korrektur der weltlichen Macht unterliegt. Die Geistlichen sind hier geradezu zu Staatsdienern geworden. Materiell sind sie abhängig vom Staate und ihm zu Abgaben in Krieg- und Friedenszeiten verpflichtet. Sie unterstehen seinen Gesetzen und seiner Rechtsprechung. Die Staatswohlfahrt, nicht das kirchliche Sonderinteresse, ist auch für sie massgebend.

Nur das rein religiöse Gebiet bleibt noch der alleinigen Ordnung der Kirche überlassen.

So scharf und klar ist kaum in einer anderen dieser Streitschriften der rein weltliche Gesichtspunkt hervorgekehrt.

Bemerkenswert ist auch, mit welchen Mitteln der Verfasser seine Ergebnisse gewinnt. Ueberall blickt die juristische Schulung, die Rechtskenntnis durch, aber nicht ein einziges Mal ist das römische oder kanonische Recht zitiert. Mit voller Absichtlichkeit hält der Autor seinen Gegnern die Autorität der heiligen Schrift entgegen, gegen deren klaren Sinn anzukämpfen immer am schwersten war. Vor ihrer Autorität macht auch der Ritter bedingungslos halt: wenn aus ihr die päpstliche Vollgewalt bewiesen werden könne, so gebe er sich geschlagen. Aber die Schriftinterpretation, die er anwendet, nötigt ihn nicht dazu, denn es ist wieder, wie bei den vorigen Traktaten, allein die Literalexegese im Gegensatz zu der allegorischen, mystischen der Gegenpartei, eine Schriftauslegung, die eben diese Gegner als falsch und irreführend bezeichnen.

Dass auch, rein literarisch betrachtet, der Dialog sehr bemerkenswert erscheint, ist stets hervorgehoben worden. Die glückliche Charakterisierung der beiden Disputierenden, der teils übermütige, ironische, teils drohende Ton des Ritters im Gegensatz zu der resigniert klagenden und dabei doch anmassenden, provozierenden Redeweise des Klerikers gibt dem Schriftchen eine lebhafte Färbung, die es sehr vorteilhaft von den meisten anderen Erzeugnissen ähnlicher Art in dieser Periode unterscheidet.

5. Flote, Nogaret und Peter Dubois.

1. Wir kennen eine grosse Anzahl von Personen verschiedener Stände, Prälaten und Advokaten, Theologen und Legisten, Adelige und Bürgerliche, die als politische Agenten und Ratgeber Philipps des Schönen tätig waren, bald hier, bald da uns in Urkunden und Aktenstücken begegnen, von denen wir aber fast ausnahmslos kein deutliches Bild ihrer Wirksamkeit erhalten. Nur äusserliche Lebensumstände, ihre amtliche Laufbahn u. s. w., lassen sich meist mehr oder weniger genau feststellen [1]). Wie viel hier auch noch der französischen Spezialforschung zu tun übrig bleiben mag, so viel scheinen die bisherigen Arbeiten zu ergeben, dass, von wenigen Ausnahmen abgesehen, keine Hoffnung vorhanden ist, von der politischen Rolle der verschiedenen Staatsmänner des Königs eine wesentlich bestimmtere Vorstellung zu erhalten. Wie die Person Philipps des Schönen selbst, trotz aller neueren Forschungen, etwas Schemenhaftes behält, so auch die meisten Personen seiner näheren Umgebung.

Am wenigsten lässt sich unter diesen Umständen etwas über eine etwaige publizistische Tätigkeit jener Männer aussagen [2]). Wir konnten wohl vermuten, dass die Quaestio in utramque partem oder die Disputatio in jenen Kreisen ent-

---

[1]) Vgl. i. A. Langlois in Lavisse, Hist. de France III, 2, p. 123 ff.

[2]) Bei dieser Gelegenheit möchte ich darauf hinweisen, dass eine von Renan, Histoire litt. 27, 374 f. genannte Persönlichkeit Ponce d'Homelas (Aumelas), juge mage der Senechaussee Toulouse u. Mithelfer Nogarets, zu den dort erweckten Hoffnungen keineswegs zu berechtigen scheint. Wenn Renan ihn nach einer angeblichen Aeusserung Boutarics in eine Linie mit P. Dubois stellt, so hat die bisherige Nachforschung dies Urteil in nichts bestätigt; auch meine eigenen Forschungen in den Archives Nationales blieben resultatlos. Alle äusseren Daten über diese rätselhafte Person findet man gesammelt in der Bibl. de l'école des chartes, 1891, p. 259 ff. und 673 ff.

standen seien; aber es erscheint ausgeschlossen eine bestimmte Person namhaft zu machen.

Nur zwei oder drei königliche Beamte können wir mit Bestimmtheit auch als Verfasser einer gewissen Zahl politischer Streit- und Denkschriften, während der Zeit des grossen Kirchenkonflikts, bezeichnen. Alles, was wir sonst noch etwa nennen können, muss anonym bleiben[3]).

---

[3]) Dahin gehören folgende, teilweise Nogaret zugeschriebene, eher dem Kreise der Colonna zugehörige Schriftstücke: a) Die Practica eorum que aguntur — Mai 1307, Poitiers, Holtzmann, Nogaret p. 256 bis 260 u. 137. — b) Ein ähnliches Schriftstück, Anf.: Via dei, veritatis, iustitie, Holtzmann 261—62. — c) Erlass König Philipps gegen die Templer, 1307, Sept. 14. Rev. des quest. hist. X. 330. Holtzmann 142. — d) 4 Flugschriften mit Anklagen gegen Bonifaz VIII.: Dupuy 325—46; 347—49; 350—62; Archives Nat. J. 492, no. 809 von Kardinal Peter Colonna, vgl. Finke, Bonifaz VIII., p. 254, n. 1, Holtzmann 191 f. — e) Denkschrift von 1310, Dez. 24 über den Prozess gegen Bonifaz VIII., wohl von einem Bonifazianer, Holtzmann p. 272 f. vgl. 201. — Die Stücke a—c sind von demselben Verf.; ich suche ihn im Kreise der Colonna, vermute wenigstens, dass er unter dem Einflusse der italienischen Gegner Bonifaz' VIII. schreibt: vgl. seine Fürbitte für die Colonna, die Bezeichnung derselben als devoti domni regis, Holtzmann p. 257, § 6; 260, § 14; 262, § 4, 5; die Forderung, dass sie und der Verf. zur Abfassung der Widerrufungsakte der Handlungen Bonifaz' VIII. hinzugezogen würden p. 259, § 11: Et placeat, quod videam notas que super hiis fierent, quia sicut qui tangor, et — in me ipso et in meis fideliter dicam, quod dominus mihi revelabit. Ich möchte geradezu an Kardinal Peter Colonna denken; vgl. ferner die Vorlage eines Entwurfs einer solchen Bulle, p. 258 f., die Schilderung des Kardinals Matteo Rosso, p. 257, § 5; der Verf. beantragt auch Ausgrabung der Gebeine Bonifaz' VIII. in St. Peter, vgl. p. 260, § 14; ferner p. 262, § 5: Vorschlag eines rector et senator in Rom und der Campagna. — Von demselben Verf. nun wurde 1307, Sept., das erste kgl. Manifest gegen die Templer geschrieben! Ein Einfluss der Colonna auch auf diese Affäre ist also nicht unwahrscheinlich. — Die unter c) genannten Anklageschriften sind Sammlungen aus verschiedenen Quellen, colonnesische und italienisch-spiritualistische Einflüsse sind dabei deutlich zu erkennen, vgl. p. 330, no. 6, 331 ff., 337—40. 344 ff. — Zum Ganzen: Finke, Bonifaz VIII., p. 252 ff. —

Von den drei Männern aber, die wir allein noch näher ins Auge fassen wollen, sind wiederum nur zwei ausreichend bekannt: Nogaret, der berühmte Leiter der königlichen Politik gegen das Papsttum, und Peter Dubois, ein untergeordneter Beamter, königlicher Advokat, der aber offenbar Fühlung mit den regierenden Kreisen suchte, vielleicht auch von ihnen als offiziöses Organ ihrer Ansichten benutzt wurde, dabei von grosser literarischer Fruchtbarkeit und voll merkwürdiger Ideen und Pläne.

Dagegen ist von der Person und vollends von der literarischen Tätigkeit des dritten, des Staatsmannes Peter Flote, sehr wenig Sicheres bekannt, obwohl dies wenige schon genügt, seine grosse politische Bedeutung, an der er vielleicht sogar Nogaret übertrifft, zu erkennen.

Nur kurz will ich das für unseren Zweck in Betracht Kommende über Flote und Nogaret hier zusammenstellen, um dann noch ausführlicher die Person und Wirksamkeit des Peter Dubois zu besprechen, des ersten, typischen Publizisten des Mittelalters.

A. Peter Flote.

1. Es fehlt leider noch immer eine genaue Biographie des Staatsmannes Peter Flote [4]). Sie würde gewiss noch manches Neue und Wertvolle zu Tage fördern. Denn von ca. 1295 bis 1302 lagen die Zügel der auswärtigen königlichen Politik in Flotes Händen; und Flote führte sie in einer Weise, dass Frankreich in jenen Jahren der Kurie, wie seinen welt-

---

Auch die oben S. 199 ff. besprochene Schrift rechne ich zu diesen colonnesischen Parteischriften.

[4]) Vgl. Renan in Hist. litt. XXVII, 371 ff. — La Grande Encyclopédie, t. XVII, p. 657 ff. — Funck-Brentano, Philippe le Bel en Flandre, p. 427, vgl. 286. 369. 388—94. 410. — Langlois in Lavisse, Hist. de France III, 2, p. 126. — Gatien-Arnoult in Mém. de l'acad. de Toulouse, 8e série, t. III, 1 (1881), p. 6 ff. ist fast wertlos.

lichen Nachbarn gegenüber ohne Ausnahme die Ueberlegenheit erhielt.

Die Familie Flote stammte aus der Auvergne und scheint erst durch Peter zu höherem Ansehen gelangt zu sein. Flote hat in Montpelliers, vielleicht auch in Toulouse, die Rechtswissenschaft studiert und wurde, als miles regis, einer der zahlreichen vom Hofe beschäftigten Legisten[5]). Seit etwa 1293 schon mit politischen Missionen betraut, gehörte er seit 1296 zu den Ratgebern des Königs. Er wurde Kanzler oder richtiger Grosssiegelbewahrer, d. h. der erste Minister Philipps des Schönen[6]).

Wir haben früher bereits seine Politik den Colonna und Bonifaz VIII. gegenüber im Jahre 1297 erwähnt[7]). Nichts zeugt mehr für seine diplomatische Kunst und die Erfolge, die er damals errang, als der Hass, mit dem ihn später beide Parteien, die Colonna, wie der Papst, verfolgten. In den folgenden Jahren begegnen wir Flote als politischem Unterhändler mit Deutschland, England und der Kurie. An der Kurie operiert er 1298 geschickt gegen Flandern und gleichzeitig gegen die päpstlichen Forderungen[8]).

In dem grossen Konflikt des Jahres 1302 ist er die Seele und der Leiter der Bewegung gegen Bonifaz VIII. Er ging anders vor als 1303 der wesentlich im Fahrwasser der Colonna sich bewegende Nogaret; er wusste das Staatsinteresse

---

[5]) Vgl. Vaissete-Molinier, Hist. générale de Languedoc, t. IX, p. 154, 171; X, p. 297, no. 83.

[6]) Vgl. auch Holtzmann, Nogaret, p. 38, n. 3. — Langlois-Lavisse III, 2, p. 326.

[7]) S. 5. 7 ff.

[8]) Ein meines Wissens unbeachtetes Schreiben Papst Bonifaz' VIII. an: dilecto nobili viro Petro flote carissimi in christo filii nostri Philippi regis francorum illustris consiliario, datiert: Lateran. VI. Jd. Januar. Pontificatus nostri anno quarto = 1298, Jan. 8 (der Papst verwendet sich zu Gunsten des Kardinals Joh. Monachus wegen in Frankreich belegener Güter des verstorbenen Kardinals tit. S. Cecilie) findet sich in ms. lat. Paris. 10919, fol. 20.

Frankreichs besser von den innerkirchlichen Parteigegensätzen zu trennen als jener. Er erhob nicht Anklagen gegen die Person des Papstes, er drohte nicht mit dem Ketzerprozess, sondern konstatierte nur die rein staatsrechtliche, politische Tatsache der Souveränität Frankreichs und appellierte dabei mit Erfolg an das Nationalbewusstsein und den Patriotismus der Franzosen. Gegen ihn ganz persönlich richtete Bonifaz VIII. seine Verwünschungen[9]). Man schreibt, ob mit Recht oder Unrecht bleibe dahingestellt, Flote die Anfertigung der „gefälschten" Bulle Deum time zu, die mehr ein tendenziös zugespitzter Auszug aus der langen Bulle Ausculta fili, als eine eigentliche Fälschung darstellt; ebenso soll die Antwort Sciat tua etc. von Flote herstammen. Er war auch der Verfasser der Beschwerdeschriften, die damals die Stände an die Kurie richteten[10]). Am meisten aber lenkte er die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich durch eine politische Rede, die er am 12. April 1302 vor den versammelten Ständen hielt. Leider ist der Text dieser Rede, den eine Handschrift einst enthielt, jetzt verloren[11]). Aber den Eindruck, den diese Rede auf die Zeitgenossen machte, können wir noch aus den gleichzeitigen Berichten ersehen[12]). Es ist interessant, zu bemerken,

---

[9]) Vgl. Dupuy pr. p. 63. Bulaeus IV, p. 24: Belial iste Petrus Flote semiuidens corpore, menteque totaliter excaecatus. — Dup. 77 f.: Petrus — Achitophel — caecus mente — homo acetosus, homo fellicus, homo haereticus censendus et condemnandus etc. vgl. Dup. p. 75.

[10]) S. ob. S. 12. Dupuy p. 60 ff. 66 ff.

[11]) ms. lat. 15669 (Sorbonne 386) enthielt früher fol. 77 den Sermo contra Bonifacium papam. Auf dem Schutzblatte am Ende des Ms. steht: Item sermones quidam in theologia coram rege Franciae et universitate Parisiensi facti. Dann von anderer Hand: Et inter eos sermo Magistri Eustachii de Grandi Curia coram rege Phylippo, et Domini Petri Flotes. Dann wieder von der ersten Hand: Item sermo M. Eustachii de Grandi Curia, factus coram rege Phylippo et arenga Petri Flote contra papam Bonifacium. Das ist aber ausgestrichen, am Rande steht: Sequentes non sunt hic. — Vgl. Renan, Hist. litt. 27, 371.

[12]) Vgl. Guilelm. de Nangis, ed. Géraud I, 315. — Geoffroi

dass den Chronisten der besondere Charakter dieser Rede auffiel[13]); sie war kein scholastisches Kunstwerk, frei von dem üblichen gelehrten Ballast der juristischen oder theologischen Beweisstellen. Man fand sie trotzdem voll natürlichen, gesunden Menschenverstands[14]). Es war ein natürlicher, einfacher Appell an den französischen Patriotismus, allen verständlich und deshalb alle mit fortreissend.

Von dem Geschick Flotes als Redner und Diplomat haben wir auch sonst Zeugnisse. Schon Juni 1299 hatte er in höchst gewandter, französischer Rede Verhandlungen mit englischen Gesandten im Louvre geführt; wir besitzen davon ein Protokoll[15]).

Seine diplomatische Begabung zeigte er aufs neue seit dem Mai 1302 in Flandern. Er war, zusammen mit dem berühmten Kanonisten Pierre Belleperche, dem neuen Gouverneur von Flandern, Jacques von Châtillon, als Rat zur Seite gestellt. Nur mit knapper Not entrannen sie damals dem Tode bei Gelegenheit des als „Mette von Brügge“ oder „vlämische

---

de Paris, Rec. des hist. XXII, p. 91 B; 97 A. — Velthem, Spiegel historial liv. IV, ch. 13, publ. p. J. le Long 1727.

[13]) Eine Phrase teilt Guil. Nang. l. c. mit: Regnum Franciae quod Deo propitio praedecessores nostri sua industria et virtute gentis suae expulsis inde barbaris acquisierunt, et partum strenue gubernando a nemine nisi a Deo solo usque nunc fortiter tenuerunt.

[14]) Geoffroi de Paris v. 868 ff.:

Et ce fu de par Pierre Flote
Qui dedens Paris commença
A sermonner; ançois tença
Car son sermon tençon sembla.
Je ne sais où son tieuste embla,
Car en Bible ne fu pas pris,
Toutes voies asser appris.
Avoit de sens et d'escripture,
Et bon sens avoit de nature.

[15]) Das Protokoll in lateinischer Uebertragung bei Dumont, Corps universel diplomat. I, 305, no. DXLVII.

Vesper" berühmt gewordenen Aufstandsversuches der flandrischen Zünfte [16]).

Kurze Zeit danach, am 11. Juli, fand Flote doch noch einen gewaltsamen Tod in der für Frankreich so verhängnisvollen Schlacht von Courtrai, in der er als Truppenführer tapfer mitgefochten hatte [17]).

Diese wenigen, äusseren Daten lassen doch die Vielseitigkeit und grosse politische Wirksamkeit des Mannes erkennen. Auch als Advokat hat er, noch während seines Kanzleramtes, sich bewährt: er führte den erwähnten wichtigen Prozess gegen den Bischof von Pamiers [18]). Wenn er hiebei grosser Bestechlichkeit angeklagt wird, so mag daran immerhin etwas Wahres sein. Es ist damals eine ständige Klage, die gegen die königlichen Beamten erhoben wird [19]).

Dennoch macht selbst bei den wenigen Zeugnissen, die wir von ihm besitzen, sein politischer Charakter uns den Eindruck grösserer Ehrlichkeit und Festigkeit als der Nogarets. Man findet bei ihm weniger das salbungsvolle Zitieren von Bibelsprüchen, das bei Nogaret so unangenehm auffällt, weniger rhetorische Phrase und mehr aufrichtigen Patriotismus.

2. Das Manifest: Antequam essent clerici [20]). Diese Charakteristik passt insbesondere auf ein anonymes Schriftstück, dessen Verfasser man bald in Dubois, bald in Nogaret, bald in Flote gesucht hat [21]).

Ich entscheide mich aus stilistischen Gründen für Flote, für den auch die zeitlichen Umstände wohl am besten passen. Dass ein mit der Politik des Hofes vertrauter königlicher Rat-

---

[16]) Funck-Brentano p. 389. 392. Rec. des hist. XXI, p. 191 A.

[17]) Rec. des hist. XXI, p. 20 E. 639 C.

[18]) Gallia christ. 13, 98 ff. 116 ff. Dupuy 621 ff.

[19]) Dupuy p. 632: nihil sine muneribus faciebat.

[20]) ms. lat. 10919 (alter Registerband no. XIX des königl. Archivs s.ount.), fol. 15'—17' ebenfalls unvollständig. — Dupuy p. 21—23.

[21]) Renan, Hist. litt. 27, 373 für Nogaret; Boutaric, Philippe le Bel p. 97: quelque courtisan; Holtzmann p. 25, n. 1 für P. Flote.

geber der Verfasser sein muss, ergibt sich namentlich aus der Rechtfertigung der äusseren französischen Politik gegenüber England und Deutschland, insbesondere der Verhandlungen mit Adolf von Nassau [22]).

Das Schriftstück gibt sich als unvollendeten Entwurf einer Antwort Philipps des Schönen auf die Bulle Ineffabilis (1296, Sept. 20.) [23]). In manchen Einzelheiten zeigen sich Aehnlichkeiten mit der Disputatio. —

Aehnlich wie der Verfasser der Disputatio geht der Autor aus von der Vorstellung der ecclesia universalis als der Vereinigung aller Christen, d. h. nicht nur der Geistlichen, sondern gerade auch der Laien, die an Christum glauben und die Sakramente empfangen. Diese ecclesia setzt er in scharfen Gegensatz zu der hierarchischen Ordnung der römischen Kirche, die von den Kurialisten mit jener ecclesia identifiziert wurde.

Gerade das Laienelement stellt er dabei in den Vordergrund. „Die heilige Mutter Kirche besteht nicht nur aus Klerikern, sondern auch aus Laien: wie es nach der Heiligen Schrift nur einen Gott, einen Glauben, eine Taufe gibt, so

---

[22]) p. 23 (fol. 17), besonders: Et regi Theutonie quid potuit vel debuit plus offerri quod esset rationis et pacis, quam quod quatuor viri eligerentur ydonei, duo pro nobis et duo pro ipso, qui de limitibus regni et imperii cognoscerent et tractarent et quidquid super hoc ordinarent, ambo reges in perpetuum observarent. Et si predicti quatuor discordarent, ipsimet possent eligere quintum, qui eorum discordiam ad concordiam revocaret. — Ueber die Einsetzung einer solchen Kommission 1297, Juli 30., vgl. Bergengrün, Die polit. Beziehungen Deutschlands zu Frankr. w. d. R. Adolfs v. N. (Strassb. Diss.) 1884, S. 78. Es ist unmöglich, das Manifest erst in diese Zeit zu versetzen; es gehört inhaltlich in die Zeit vor Erlass der Bullen des Februar 1297, ist wahrscheinlich gleichzeitig mit dem Schreiben des französischen Klerus gegen die Bulle Clericis laïcos, Dupuy p. 26. — Man wird also doch wohl auf ältere Verhandlungen mit Adolf geführt.

[23]) Die Handschrift 10919 fol. 15′ bezeichnet das Manifest als Pulcherrimae responsiones facte pro rege ad bullam precedentem (fol. 12 bis 15′: Bulle Ineffabilis) et ad puncta aliqua in ea contenta et est totum notabilissimum, licet non sit opus perfectum.

besteht die heilige Kirche Christi aus allen Christgläubigen vom ersten Gerechten bis zum letzten“ [24]). Christus hat alle erlöst, hat allen die Freiheit vom Gesetz gebracht, ist für alle gestorben und wieder auferstanden. Nicht bloss den Klerikern, sondern ohne Unterschied jedem, der da glaubt und das Gute in Glauben und Liebe wirkt, hat er den ewigen Lohn verheissen [25]).

Diese Hervorhebung des spiritualen Kirchenbegriffs und damit im Zusammenhang des Laienelements als wesentlichen Faktors der „Kirche“ entspricht der lange vorbereiteten, am Ende des 13. Jahrhunderts ja weit verbreiteten Opposition, die die religiösen „Sekten“ der verschiedensten Richtungen der römischen Lehre von der Kirche entgegensetzten. Es ist wohl möglich, dass derartige Anschauungen auch unsern Autor beeinflusst haben.

Laien und Kleriker bilden also zusammen eine einzige, geistige Gemeinschaft. Die irdische Grundlage dieser Gemeinschaft aber ist die Rechtsordnung des Königtums, der weltlichen Gewalt: das Königtum bestand, ehe es Kleriker gab, hatte früher eine eigene Ordnung, als die Kirche. Dieser weltlichen Rechtsordnung sind also alle, Geistliche wie Laien, unterworfen, weil beide Glieder derselben Gemeinschaft sind. Schimpflich ist der Teil, der dem Ganzen unnütz ist, das Glied, das dem Körper seinen Beistand versagt, seien es Kleriker oder Laien, Adelige oder nicht Adelige (p. 22).

Also wie in der Disputatio werden auch hier die Geistlichen eingegliedert als „Bürger“ in das staatliche Ganze und verpflichtet für die Zwecke des Ganzen.

---

[24]) Dupuy p. 21: Sancta mater ecclesia, sponsa Christi non solum est ex clericis sed etiam ex laycis: ymo sacra testante scriptura, sicut est unus Dominus, una fides, unum baptisma, sic a primo iusto usque ad ultimum ex omnibus Christi fidelibus una est ecclesia etc. — quam ipse a servitute peccati — liberavit, qua libertate gaudere voluit omnes illos, tam laycos quam clericos quibus dedit potestatem filios Dei fieri etc.

[25]) p. 21: per indifferenciam omni credenti et operanti bonum per fidem et dilectionem eterne retributionis premium repromisit.

2. Zwar erkennt der Verfasser an, dass die Kleriker ein privilegierter Stand sind; sie sind merito et numero potiores und geniessen besondere Freiheiten, die aber wohl zu unterscheiden sind von der christlichen Freiheit, die allen Gläubigen durch Christus zu teil geworden ist! (p. 21).

Sie und ihre Güter geniessen ferner den besonderen königlichen Schutz, vor allem Befreiung von persönlichem Kriegsdienst und von der Verteidigung des Staats.

Aber alle diese Privilegien unterliegen doch der Kontrolle der Gemeinschaft, denn sie sind entweder der Gnade weltlicher Fürsten entsprungen oder doch, wenn es sich um päpstliche Privilegien handelt, von den Fürsten approbiert, und ihre Voraussetzung ist, dass sie die Regierung und Verteidigung des Reichs nicht hindern.

3. Für diese besonderen Freiheiten und den besonderen Schutz, den also die Geistlichen geniessen, sind sie auch zu besonderen Gegenleistungen verpflichtet: Beisteuern zur Landesverteidigung, die von ihnen verlangt werden, sind also nicht exactiones oder extorsiones, sondern debita servitia der Mitglieder der Genossenschaft für die Gesamtheit (p. 22).

Wer sie an dieser Pflicht verhindert, begeht Majestätsbeleidigung und Verrat am Könige, ja er verletzt die Grundlage alles Rechts, das Naturrecht[26]).

Damit werden nicht nur die päpstlichen Steuerverbote für Attentate auf das Naturrecht erklärt, sondern diese ganze Ordnung, die Eingliederung der Geistlichen in das durch den Staat repräsentierte Ganze, ihre Unterwerfung unter die Ordnungen und Gesetze des Staates, wird für naturrechtlich erklärt, d. h. für unwiderruflich und allgemein verbindlich.

Der Staat und seine Ordnung ruhen auf dem Naturrecht, also vermag auch der Papst nichts gegen sie (p. 22).

---

[26]) p. 22: ideoque in naturalis iuris iniuriam esse videtur prohibere cuicumque servo vel libero, clerico vel layco, nobili vel ignobili clipeum defensionis obicere — Nonne merito Deus tales tradidit in reprobum sensum qui ius naturale et antiquum nituntur subvertere pro sue libito voluntatis?

Wir erkennen sofort die grosse inhaltliche Uebereinstimmung dieses Manifests mit der Disputatio in den Grundgedanken, wie den einzelnen Folgerungen. Auch diese Aehnlichkeiten sprechen für eine ungefähr gleichzeitige Entstehung beider Schriften. Nur tritt hier vielleicht noch ausgesprochener die Grundlage zu Tage, auf die alle diese Publizisten ihre Ideen aufbauen: die Vorstellung des im staatlichen Verbande geeinten populus christianus, der Vereinigung von Laien und Klerikern, in einem genossenschaftlichen Verbande, und die Identifizierung dieses Begriffs mit der ecclesia fidelium, der gegenüber die hierarchisch geordnete Papstkirche fast verschwindet. Zwar ist die Kirche noch nicht vom Staate absorbiert wie bei Marsilius, aber es ist nicht nur die souveräne Ueberordnung nach kurialistischer Lehre, sondern auch die einfache Koordination der älteren staatsfreundlichen Anschauung gewichen der Idee einer Einordnung der Kirche in den staatlichen Verband: die Idee der nationalen Landeskirche unter staatlicher Aufsicht verdrängt die der universalen, internationalen Papstkirche.

B. Wilhelm Nogaret.

Die absichtliche Hervorhebung des Laienelements im Begriff der ecclesia ist auch für Nogarets Anschauungen ein charakteristisches Merkmal.

1. Ueber Nogarets Person und politische Tätigkeit sind wir durch eine ausführliche deutsche Monographie gut unterrichtet: es genüge hier, auf sie zu verweisen [1]).

Ich beschränke mich darauf, aus den zahlreichen Schriftstücken, die wir von Nogarets Hand besitzen, die Grund-

---

[1]) R. Holtzmann, W. v. Nogaret, Freiburg 1898. — Vgl. dazu Wenck in Gött. Gel. Anz. 1899, 1, p. 33. — Dazu der Artikel Renans in der Hist. litt. XXVII, 233 ff. S. A. zusammen mit den Arbeiten über Dubois u. Clemens V. u. d. T.: Études sur la politique religieuse du règne de Philippe le Bel, 1899, p. 1 ff.

züge seiner politischen Anschauungen zusammenfassend darzustellen.

Wir besitzen von Nogaret mehr politische Denkschriften und sonstige Auslassungen als von irgend einem anderen Staatsmann Philipps des Schönen[2]). Für unsere Zwecke ist doch nur wenig davon brauchbar. Die meisten Abhandlungen stammen aus der Zeit des Prozesses gegen das Andenken Bonifaz' VIII. und gegen die Templer. Damals entfaltete Nogaret in persönlichem Interesse, um sich und sein Vorgehen in Anagni zu rechtfertigen, eine äusserst umfängliche publizistische Tätigkeit, regte auch vermutlich andere, wie den Advokaten Dubois, zu ähnlichen Schriften an, um seine politischen Anschauungen zu popularisieren.

Man zählt nicht weniger als 12 verschiedene „Apologien" seiner Politik gegen Bonifaz VIII.[3]), ausserdem noch manche mehr oder minder sicher von ihm stammende Schreiben, königliche Erlasse, offizielle Aktenstücke und Reden.

2. In seinen späteren politischen Auslassungen handelt es sich immer wieder vor allem um die juristische und moralische Rechtfertigung der von Nogaret und seinen Genossen erhobenen Anklage gegen den Papst und der Appellation an ein allgemeines Konzil.

Diese Rechtfertigung erfolgt zunächst auf der Grundlage des geltenden kanonischen Rechts. Aber Nogaret erweitert und umgeht doch in vielen Punkten das geltende Recht.

Die Voraussetzung eines jeden gerichtlichen Vorgehens gegen den Papst ist, wie wir sahen, die Fiktion, dass der Papst ein notorischer Häretiker oder ein Intrusus, als solcher aber juristisch „tot", d. h. de iure nicht Papst sei, so dass das Verfahren sich gar nicht gegen einen wirklichen Papst richtet[4]).

---

[2]) Ein Schriftenverzeichnis bei Renan. Doch ist da manches Unechte aufgenommen.

[3]) Holtzmann p. 202 ff.

[4]) Vgl. Hinschius, K.R. I, p. 296. 306 ff. Gierke III, p. 583.

Diese Fiktion sucht, wie die Colonna, auch Nogaret zunächst festzuhalten [5]), ihr dienen die anfangs auf die kanonischen Voraussetzungen beschränkten, erst allmählich unter ersichtlicher Beihilfe der colonnesischen Partei [6]) erweiterten Anklagen, die er seit 1303 gegen den Papst erhebt.

Urteilen kann in solchem Falle nach kanonischem Rechte nur das allgemeine Konzil. Das Konzil berufen aber kann nur der Papst [7]). Auch daran hält Nogaret fest: er geht nach Anagni, um die Konzilsforderung des französischen Königs zu überreichen, und den Papst aufzufordern, ein Konzil zu berufen [8]).

So weit war formell das Recht gewahrt. Aber es war von vornherein vorauszusehen, dass damit nichts erreicht werden würde, weil Bonifaz VIII. niemals auf die Konzilsforderung eingehen werde. Hier bot das Recht eigentlich kein weiteres Mittel.

Aber Nogaret hatte sich vorgesehen. Wir bemerkten, dass schon Johann von Paris im Jahre 1302 die Frage erörterte, was in einem solchen Falle zu geschehen habe, und dass er das Recht einer Notwehr wenigstens der Obrigkeit und der Kirche in ihrer Gesamtheit zusprach, dass also eine gewaltsame Entfernung des ketzerischen Papstes, selbst ohne Konzil, wenn auch besser mit Hilfe eines Konzils, möglich sei, wenn alle anderen Mittel, nämlich die Ermahnung durch die

---

[5]) Dupuy p. 56 ff. 238 ff. 324 ff. Erst allmählich schwellen die Anklagen zu so ungeheuerlichen Dimensionen an. Die erste Anklageakte enthält nur alle die vom kanonischen Recht zu einem gerichtlichen Vorgehen jemals vorgesehenen Fälle und geforderten Punkte: 1. Bonifaz ein intrusus, 2. haereticus, 3. simoniacus, 4. die notwendige Eigenschaft des incorrigibilis (Dupuy p. 57 f.). Ebenso die offizielle Appellation im Juni p. 101: vor allem Häresie und zwar notorisch. — Alles unter Berufung auf die statuta sanctorum patrum.

[6]) Vgl. dazu Finke p. 253.

[7]) Darauf beruft sich auch Bonifaz VIII: Dupuy p. 167: nos, sine quo congregari non potest concilium generale.

[8]) Vgl. Holtzmann p. 215 ff. über die freilich abweichenden tatsächlichen Verhältnisse.

Kardinäle und die weltlichen Fürsten, fehlschlagen. Dann kann der imperator mit Gewalt gegen den Papst vorgehen, und zwar unmittelbar, wenn der Papst in temporalibus gefehlt hat, auf Ersuchen der Kardinäle, wenn er in spiritualibus sich verging: im letzteren Falle kann der princeps aliquit facere in populo, unde compelleretur (papa) cedere vel deponeretur a populo (cap. 14). Also die Anregung zur Absetzung muss jedenfalls von der Obrigkeit ausgehen, die Absetzungsbefugnis aber liegt im Volke als Ganzen, kraft der Volkssouveränität. Nogaret hat offenbar von dieser Lehre profitiert: aber er konnte sie, wohl durch die Ereignisse selbst überholt, nicht ganz auf seine Politik anwenden, sondern musste darüber hinausgehen.

3. Die Berufung eines Konzils ohne Mitwirkung des Papstes sucht er, wie Johann, damit zu rechtfertigen, dass in einem allgemeinen Notstande es vor allem Sache der weltlichen Fürsten, als Verteidiger des Glaubens und der Kirche, sei, mit allen Mitteln für das Zustandekommen eines Generalkonzils zu sorgen; zusammen mit den Prälaten und Kardinälen können und sollen sie ein Konzil berufen[9]). Damit nun aber kein Schisma ausbreche, weil vor dem Zusammentritt des Konzils der angeklagte Papst von niemandem suspendiert werden kann, höchstens de facto durch die Appellation selbst für suspendiert gelten darf, so schlägt Nogaret vor, inzwischen einen Vikar der römischen Kirche zu ernennen, der an Stelle des bisherigen Papstes die notwendigen Geschäfte übernimmt, dem also auch Obedienz zu leisten ist, bis das Konzil zusammentritt und einen neuen Papst wählt (Dupuy p. 58). — Wer diesen „Vikar" freilich zu ernennen hat, wird nicht gesagt: doch scheint Nogaret die Befugnis hiezu dem Kardinalskollegium zuzuschreiben.

Auf diese Weise meint Nogaret auch ohne und wider

[9]) Dupuy p. 58: 1. propter fidem, 2. propter regiam dignitatem, 3. propter iuramentum — pro ecclesiarum regni defensione, 4. als ecclesiarum patroni.

den Willen des derzeitigen Papstes ein Konzil zu stande bringen zu können und das Schisma zu vermeiden.

4. Aber die Tat von Anagni war ohne Konzil geschehen, ohne formell rechtliche Verurteilung des Papstes —, und was für Nogaret noch wichtiger war, ohne offiziellen, anerkannten Auftrag des Königs, d. h. einer weltlichen Obrigkeit oder des populus, wie es auch nach der Lehre Johanns von Paris doch nötig schien.

Es galt auch für dieses Vorgehen einen Schein des Rechts ausfindig zu machen. Zunächst forderte deshalb Nogaret nach Bonifaz' Tod die Wiederaufnahme des Prozessverfahrens gegen den früheren Papst, weil eine Anklage wegen Ketzerei auch mit dem Tode des Beklagten nicht erlösche. Die Appellation an das Konzil sollte also weiterhin zu Recht bestehen. Als aber später der Konzilsgedanke ihm aus politischen Gründen nicht mehr opportun schien, da stellte er den Satz auf und suchte ihn juristisch zu begründen, dass gegen einen toten Papst auch ohne Konzil die Anklage der Ketzerei verhandelt werden und der regierende Papst allein die richterliche Entscheidung fällen könne [10]).

Damit war aber doch noch keineswegs Nogarets Vorgehen zu Lebzeiten des Bonifaz gerechtfertigt. Anfangs meinte er wohl, durch den Appellationsakt sei die päpstliche Jurisdiktion bereits an das künftige Konzil „devolviert", Bonifaz habe also seitdem bereits keine Jurisdiktion besessen, folglich habe er, Nogaret, ihn durch seine Tat auch keineswegs gewaltsam der Obedienz beraubt [11]).

Aber er musste doch stärkere Gründe suchen, seine Gewalttat juristisch zu erklären und überhaupt den Rechtssatz aufstellen, dass jedermann unter Umständen auch gegen den lebenden Papst, ohne Mitwirkung eines Generalkonzils, und gewaltsam vorgehen könne.

---

[10]) Dupuy p. 413, bekämpft von den Bonifazianern p. 394 ff. 399.
[11]) Dupuy p. 309, Punkt 22.

5. Einen Anhaltspunkt gab der kirchliche Ketzerprozess. Das kirchliche Verfahren gegen einen häretischen Papst war ein Ausnahmeverfahren: Nogaret ignoriert das jetzt und stellt dieses Verfahren in eine Linie mit jedem gewöhnlichen Ketzerprozessverfahren.

Er folgert: Bonifaz VIII. war der Ketzerei angeklagt; die Anklage und Aufforderung, ein Konzil zu berufen, ist ihm zugestellt worden, aber er hat sich geweigert, ihr Folge zu geben: dadurch ist er als ipso facto überführt zu achten, und nun — das ist das Neue — konnte gegen ihn als notorischen Ketzer auch ohne vorherige Approbation des Konzils eingeschritten werden[12]). Denn es ist eine allgemeine Christenpflicht, jeden notorischen Ketzer zu verfolgen. Nogaret konnte also in Anagni Bonifaz VIII. wie einen gewöhnlichen Ketzer behandeln, an ihm die Ketzerstrafe vollziehen, selbst ihn töten. Er rühmt sich also der Milde, dass er dem Papste das Leben erhalten habe, um ihn doch nicht ohne Urteil eines Konzils zu töten, obwohl die Verkündigung dieses Urteils nur eine Sache der Konvenienz (decebat) war, nicht rechtlich notwendig (p. 248).

Damit war zugleich sein persönlicher Anteil an der Tat, die Annahme, dass er ohne obrigkeitlichen Auftrag, als reiner Privatmann gehandelt habe, seiner Ansicht nach juristisch gerechtfertigt. Denn nach kanonischem Rechte ist allerdings die Denunziation und Verfolgung der Ketzer eine allgemeine Pflicht, nicht nur der Obrigkeiten, sondern aller Mitglieder der „Kirche“ überhaupt[13]). Mit einem gewissen Behagen beruft sich Nogaret immer wieder auf die Kanones, die in Bonifaz' VIII. eigenem Liber Sextus stehen, dass gegen Ketzer jedermann, selbst ein Weib und ein Ehrloser, als Ankläger zuzulassen seien[14]).

Aber Nogaret verschiebt und verallgemeinert doch den

[12]) Dupuy p. 246. 304 ff.

[13]) Hinschius, K.R. V, 481. 483.

[14]) c. 3. 5. 8. in VI^to de heret. (5, 2).

kanonischen Rechtssatz. Er wendet ihn vor allem nicht strikte nur auf den Fall der Häresie an, sondern betont vielmehr immer nur die allgemeine Notlage, die Gefahr, in der die Kirche sich befand, die wenigstens für sie drohte, wenn er nicht zum Mittel der Notwehr gegriffen hätte: er hält überhaupt bei jeder äussersten Gefahr, bei Gefahr eines Schisma, wenn es sich nur um ein negotium Christi, eine causa fidei, oder die defensio ecclesie handelt und zelus dei vorhanden ist, also nicht nur bei notorischer Ketzerei des Papstes, es für die Pflicht jedes Katholiken, jedes Privatmannes, vor allem aber des Ritters, der für die Verteidigung des Vaterlandes den Tod auf sich nimmt, eigenmächtig selbst gegen das Oberhaupt der Kirche vorzugehen [15]).

Wenn die weltliche Obrigkeit, die zunächst dazu verpflichtet wäre, aus irgend einem Grunde versagt, so tritt der einzelne Private an ihre Stelle [16]). Wenn der rechte Arm, die Kirche, nicht hilft, so soll der linke, die weltliche Obrigkeit, ihn ersetzen, und wenn beide versagen, dann müssen die Füsse und anderen Glieder, d. h. das Volk selbst, sich erheben. Mit diesem Grundsatze droht Nogaret später noch Clemens V. im Templerprozess [17]).

Also Selbsthilfe des einzelnen bei allgemeiner Gefahr für die Gesamtheit ist erlaubt, ja Pflicht beim Versagen der gesetzlichen Mittel und der Obrigkeiten. Richtet sich dies zu-

---

[15]) Dupuy p. 243. 244.

[16]) Bei Holtzmann, Beilagen p. 276. Dupuy p. 244.

[17]) Notices et extr. des mss. XX, 2, p. 184, fälschlich bisher Dubois zugeschrieben, doch zweifellos von Nogaret, ebenso wie ib. p. 163, no. 25 (cf. Holtzmann p. 151 ff.): man vgl. die grossen Aehnlichkeiten dieser beiden Stücke untereinander und mit den anderen Schriften N.s z. B. p. 184 f.: Quod enim contra deum committitur in omnium fertur iniuriam etc. und Dupuy p. 56; dass es nicht von Dubois sein kann, zeigt der Satz: licet a plerisque sibi suggestum fuerit quod auctoritate sua Templariorum perfidiam extirparet etc. ipse tamen filius pudoratus reverenciam vestram adhiens — gerade was der Verf. verwirft, riet Dubois ib. p. 180 f.

nächst nur gegen den Papst, so scheint Nogaret doch eine entsprechende Anschauung auch dem König gegenüber zu verteidigen: wenigstens gibt er einmal Philipp dem Schönen zu bedenken, wenn er seiner Pflicht (der Verfolgung des Prozesses gegen Bonifaz VIII.) so zögernd nachkäme oder sie gar aufgäbe, so möchte es ihm gehen wie so manchen Königen des A. T. und N. T. und in Frankreich einem König „Ludwig", die Gott von ihren Thronen vertrieb[18]).

Aber gerade in ihrer Anwendung auf den Papst ist diese revolutionäre Notstandstheorie neu. Man erkennt, dass Nogaret weit über die von Johann von Paris gesteckten Grenzen hinausgeht. Nicht nur dem Urteile des Konzils unterwirft er das Papsttum, nicht nur dem Eingreifen der weltlichen Obrigkeit, sondern im äussersten Falle der Gewalt jedes einzelnen Katholiken. Einige Bestimmungen des kanonischen Rechts über die Ketzerverfolgung geben ihm den Anhalt zur Entwicklung dieser Theorie, die nicht nur auf den Fall wirklicher Häresie des Papstes beschränkt, sondern auf den unbestimmten Begriff einer äussersten Notlage ausgedehnt wird.

Längst ja bestand im Mittelalter die Lehre von der Bedingtheit alles Gehorsams gegen die Obrigkeit; die Idee eines bewaffneten Widerstandsrechtes der Untertanen, die in der Lehre vom Tyrannenmord gipfelt, erscheint bereits zur Zeit des Investiturstreits[19]). Eine neue theoretische Begründung hatte gerade diese Lehre auch wieder durch Thomas von Aquino erhalten, der die Aristotelische Lehre von der Epikie, der aequitas, damit verband[20]). Bei Verletzung der Rechtsschranken, insbesondere der Gebote des Naturrechts, durch den Herrscher ist bewaffneter Widerstand erlaubt auf Grund der

---

[18]) Holtzmann p. 254.

[19]) Vgl. Gierke III, p. 565 ff. 578. 582 ff. Althusius² p. 276.

[20]) Vgl. darüber Wenck, Konrad von Gelnhausen und die Quellen der konziliaren Theorie, Hist. Zeitschr. N. F. 40 (1896), p. 32 ff. — Für die späteren Konzilstheoretiker: Schwab, Gerson p. 124. 224. 677 729. cf. Gierke III, p. 615, n. 269.

Epikie, die über den positiven Gesetzen steht, die in Notständen das formale Recht vertritt. Durch Okkam namentlich fand diese Form der Notstandslehre ihren Eingang in die Publizistik und übte ihren grossen Einfluss auf die Ausbildung der konziliaren Theorie aus.

Die Notstandstheorie, die wir hier bei Johann von Paris und Nogaret auf das Papsttum angewandt finden, ist eine Vorläuferin der späteren. Die Begründung auf die Lehre von der Epikie fehlt bei ihnen noch.

An Stelle des aufgehobenen positiven Rechts tritt bei beiden nicht ein höheres Recht, die Epikie, sondern einfach die offenbare Gewalt. Mit künstlicher Ausdehnung kanonistischer Rechtssätze sucht man auch dieser Anwendung der offenen Gewalt einen Schein des Rechts zu geben.

Johann von Paris hielt aber daran fest, dass ein eigentlich gerichtliches Verfahren vor einem Konzil gegen den Papst nur möglich sei in der Wahlfrage. Denn das Verfahren bei offenbaren, notorischen Verbrechen ist nur eine iuris declaratio; die Verhandlungen über die Wahlfrage aber denkt sich Johann einfach als einen gewöhnlichen Prozess; auch die Berufung des Konzils erscheint ihm innerhalb dieses Prozessverfahrens möglich, als Folge einer exceptio, einer Einrede, der in diesem Falle stattzugeben ist[21]).

Im anderen Falle bei notorischen Verbrechen des Papstes, gründet er seine Lehre von der Möglichkeit einer Absetzung des Papstes einfach auf das souveräne Recht der Gesamtheit, sich über die positiven Gesetze hinwegzusetzen und Gewalt anzuwenden im Interesse der Selbstverteidigung.

An diese letztere Anschauung schloss sich Nogaret an: aber er vindiziert dieses Recht der Notwehr nicht nur der souveränen Gesamtheit, sondern jedem einzelnen Privaten, gelangt also, im Gegensatz zu dem noch gemässigten demokratischen Prinzip Johanns, zu einem radikal revolutionärem Prinzipe. Er ist ferner

---

[21]) Vgl. Joh. Paris. cap. 23.

mehr als Johann beherrscht von der Idee der Verletzung der Religion, des Glaubens, als der des Rechts; es handelt sich ihm um ein negotium fidei, um die Ketzerverfolgung. Und so beruft er sich mehr auf die alten, kirchlichen Anschauungen, als auf die philosophischen und juristischen Theorien. Er zitiert die Kanones über Ketzerverfolgung und die Bibel: dabei spricht er einmal den merkwürdigen Satz aus „der Geist wehet, wo er will, und wer vom Geiste Gottes getrieben wird, steht unter keinem Gesetze“ [22]), und an einer anderen Stelle weist er auf die Kinder (parvuli) hin, denen Gott seinen Willen offenbaren kann [23]).

Man darf hier vielleicht wieder den Einfluss der Lehren gewisser kirchlicher „Sektierer“ erkennen. Wir wissen, dass Nogaret durch seine Herkunft den südfranzösischen Sekten nicht fern stand [24]), und derartige Aussprüche erinnern etwas an die Ansichten der Spiritualen der Partei des Peter Olivi [25]). Auch im Kreise der Colonna, mit dem ja Nogaret in engster Fühlung stand, fanden sich solche spiritualistische Elemente [26]). Die Anklagen die Ubertino von Casale, der Schüler des Petrus Olivi, etwa gleichzeitig gegen Bonifaz VIII. erhebt, ähneln sehr denen Nogarets selbst [27]).

Es bedeutet wohl den Gipfel politischer Anmassung, wenn Nogaret versucht hat, diese seine revolutionäre Notstandstheorie gewissermassen vom Papste selbst sanktionieren zu lassen.

---

[22]) Dupuy p. 56 (Holtzmann p. 50), nach Ev. Joh. 3, 8 und Galat. 5, 18.

[23]) Not. et extr. XX, 2, p. 182, nach Math. 11, 25, Luc. 10, 21.

[24]) Holtzmann p. 9 f.

[25]) cf. Ehrle im Arch. f. Litt. u. K.G. II, 108 ff. 371. — Auch Lechler, Wicliff, 1, p. 86.

[26]) Beweis schon die Unterschriften der ersten Denkschrift der Colonna 1297: Arch. f. Litt. u. K.G. V, 514. cf. auch Ehrle, ebenda, I, 522. 528 etc. Ueber das Verhalten des Kardinals Jakob Colonna vgl. Finke p. 108 ff., s. auch oben S. 338, n. 3.

[27]) E. Knoth, Ubertino von Casale (Marburger Diss. 1901), p. 37 f. 42 ff. 49 f.

Wir haben von seiner Hand den Entwurf einer Bulle, der im Jahre 1311 Clemens V. überreicht wurde, um damit die Angelegenheit des Bonifaz endgiltig zum Abschluss zu bringen[28]). Der Papst ersucht darin den König, von der Bitte nach einem Konzil abzusehen, spricht die Ankläger Bonifaz' von aller Schuld frei und erklärt dann: nach den Bestimmungen der heiligen Väter sei ein abtrünniger, simonistischer oder unrechtmässig erwählter Papst, wenn er ermahnt worden und doch unverbesserlich geblieben sei, durch äussere Gewalt und durch Laien vom apostolischen Stuhle zu vertreiben[29]). Die ecclesia ist ein einziger Körper, sein Haupt ist Christus; seine Glieder müssen sich gegenseitig unterstützen. Der König und das französische Reich aber sind ein Glied der Kirche, und zwar eine im Glauben geeinte Gemeinschaft, d. h. eine ecclesia, innerhalb der allgemeinen Kirche, sie heissen deshalb auch ecclesia Gallicana und zwar in demselben Sinne, wie man von einer ecclesia orientalis und occidentalis spricht, wenn sie auch nur Teile der unteilbaren universalen Kirche sind[30]). Im äussersten Notfall, zur Verteidigung des Glaubens, der Wahrheit in der Kirche, kann jeder Katholik, als Glied derselben, sich erheben, auch gegen den Papst, nicht nur Fürsten, sondern auch Privatpersonen, wie ja in der Not jeder Laie die Sakramente der Taufe und Beichte verwalten darf. Denn ein solcher Notstand macht kraft der Autorität göttlichen und menschlichen Gesetzes auch den Laien zum Diener Gottes!

Die Ideenrichtung Nogarets und überhaupt der König-

---

[28]) Dupuy p. 577—590. Holtzmann p. 203.

[29]) p. 582: Tradit autem patrum sanctorum auctoritas, papam apostatam, qui non est ingressus per ostium, sed sede per laïcos expelli debere; simoniacum, etiam monitum incorrigibilem, comprimendum extera potestate.

[30]) p. 585: Rex et regnum Franciae pars sunt venerabilis ecclesiae et non sunt unus homo, sed plures in unum viventes ex fide, propter quod ecclesiam faciunt et dicuntur ecclesia Gallicana, sicut ecclesiam orientalem et occidentalem sancti patres appellant.

lichen Räte Philipps, ihre Auffassung der ecclesia, spiegelt sich in diesem Entwurfe deutlich wieder. Die Sonderstellung Frankreichs Rom gegenüber, der Gallikanismus der späteren Zeiten, ist bereits formuliert, und aus der Notstandslehre werden kühne Folgerungen für die Mitbeteiligung der Laien am Kirchenregiment gezogen.

Dieser Auffassung entspricht natürlich auch Nogarets Ansicht von dem landeskirchlichen Regiment des Königs, wie er sie zusammen mit seinem Helfershelfer Wilhelm von Plasian z. B. in der grossen Denkschrift vom Herbst 1310 ausspricht[31]).

Der französische König ist souverän im Weltlichen, niemand ist über ihm ausser Gott; kein Gericht erkennt er an, ausser sein eigenes Hofgericht. In allen Prozessen, die nicht rein geistliche, d. h. den Glauben berührende Dinge betreffen, kann der König deshalb als Kläger wie als Beklagter nur vor seinem Hofgericht zu Recht stehen.

Insbesondere gehören alle Erbschafts- und alle Immobilienprozesse, ob sie nun eine geistliche oder weltliche Person betreffen, vor sein Gericht.

Jeder, der dem König direkt verpflichtet ist (principalis obligatus), wie also die Prälaten, wird nur vom König selbst und seinem Hofgericht gerichtet (p. 318 § 8).

Aber die französischen Könige waren immer eifrige Diener der Kirche; sie gründeten viele Kirchen und statteten sie aus, jedoch nur zum Dienste Gottes. Kirchliche Auflagen, Zehnten, erhoben die Päpste bisher nicht ohne königliche Genehmigung (p. 317 §§ 2. 3).

An den meisten Kirchen üben die Könige selbst das Regalienrecht. Alle Regalien im ganzen Reiche gehören dem Könige, aber manche hat er an die Grossen zu Lehen gegeben (p. 317 § 7, 318 § 10, 319 § 14). Er übt sie aber selbst an allen Kirchen, die königliche Gründungen sind, insbesondere

---

[31]) Dupuy p. 317—324. Holtzmann p. 191.

an den Kathedralen, die unter besonderem königlichen Schutz stehen (p. 317 § 4, 318 §§ 10. 11). An diesen Kirchen königlicher Gründung vergibt der König auch die Aemter (dignitates), Benefizien und Pfründen (p. 318 §§ 9. 12)[32]).

Alle diese Rechte sind nach königlichem und französischen Rechte (consuetudo) notorisch und seit unvordenklichen Zeiten von den Königen geübt worden (p. 319 § 13).

Man erkennt hier nur die Grundsätze wieder, die der König und seine Beamten in ihrer Kirchenpolitik tatsächlich befolgten.

C. Pierre Dubois.

a) Leben und Schriften.

1. Eine gewisse Berühmtheit und auch in Deutschland grössere Beachtung hat unter diesen französischen Legisten fast allein Peter Dubois erlangt[1]). Nachdem schon Johannes v. Müller seine anonym überlieferte Hauptschrift wiederentdeckt und lebhaft bewundert hatte[2]), hat doch erst 1847 Natalis de Wailly die Person ihres Verfassers uns kennen ge-

---

[32]) Ein Beispiel ist die Kirche von Lyon, die „von französischen Königen gegründet, mit Gütern ausgestattet und zum Erzbistum mit dem Rechte des Primats in Gallien erhoben worden ist".

[1]) Vgl. i. A. Renan in Hist. litt. 26, 471—536 (1873) auch in dem oben S. 363 genannten S.A. p. 251 ff. — Ders., Revue des deux mondes t. 91, 620 ff., t. 92, 87 ff. — Langlois in der Préface zu seiner Ausgabe von De recuperatione terrae sanctae (Collection de textes p. s. à l'étude de l'hist. 9me fasc., Paris 1891); derselbe in seinen Questions d'histoire, Paris 1902 und in Lavisse, Hist. de France III, 2, p. 284 ff. — Historical essays of members of the Owens College Manchester (1902). — Auch K. Wenck, Klemens V. u. Heinrich VII. Halle 1882, p. 49. 52. 59. 74 f. 92, n. 102. 131. — Poole, Illustrations of the history of medieval thought (1884), c. 9, p. 256. — Riezler, Widersacher, S. 143 f. — F. Schulte, Gesch. der Qu. u. Lit. des kanon. Rechts II, 179.

[2]) Nach K. Wenck in Hist. Zeitschr., Bd. 71, 151—155.

lehrt[3]), und nach ihm haben dann vor allem Boutaric[4]) und Renan in Frankreich Dubois' Leben und Schriften charakterisiert, seine eigentümliche, auffallende Gedankenwelt auch dem grösseren Publikum näher gebracht. Man feierte ihn wegen seiner „modernen" Ideen und glaubte in ihm einen bahnbrechenden Politiker, einen der bedeutendsten und einflussreichsten Räte Philipps des Schönen sehen zu können. Der Ueberschätzung, die besonders durch die geistvolle, aber kritisch nicht immer ausreichende Darstellung Renans erzeugt worden war, folgte eine Reaktion, und die neuesten Beurteiler sind geneigt, die Originalität und politische Bedeutung des Mannes weit geringer zu bewerten, ja sie gelangen wohl, wie Hauréau[5]), zu einem ganz absprechenden Urteile.

Nun ist Dubois ganz gewiss kein „moderner" Geist, wenn man darunter einen Menschen verstehen will, der die Merkmale der mittelalterlichen Gebundenheit des Denkens abgestreift hat; er ist es ebensowenig etwa wie Marsilius von Padua und noch weniger als Dante. Die Originalität seiner Gedanken und seiner einzelnen Reformvorschläge ist ohne Zweifel sehr überschätzt worden. Aber gleichwohl ist er unter den Publizisten, die wir hier zu besprechen hatten, der einzige, aus dessen Schriften etwas mehr als die scholastische Tradition und Gelehrsamkeit mit ihrer unter Formel und Dialektik fast erstickenden Gedankenwelt zu uns spricht, bei dem wir eine klarere Vorstellung von den gärenden, oft noch unklaren und widerspruchsvollen Ideen erhalten, die damals in den regeren

[3]) N. de Wailly, Mémoire sur un opuscule anonyme intitulé: Summaria brevis etc. in der Bibl. de l'école des chartes, 2e sér. t. 3 (1846), p. 273—315 (dasselbe in Mém. de l'acad. des inscr. et belles-lettres t. 18, 2e partie, p. 435—494.

[4]) Boutaric, Mémoire sur la vie, les œuvres et les doctrines de Pierre du Bois (Comptes rendus de l'acad. des inscr. et belles-lettres, 1864, t. VIII, p. 84—106. — Ders. in La France sous Philippe le Bel, passim und in der Revue contemporaine 1864, t. 38, 427 ff.

[5]) Hauréau in seiner Anzeige der Ausgabe Langlois' im Journal des savants, 1894, p. 117 ff.

Geistern unter den Gebildeten sich bemerkbar machten und das Kommen einer neuen Zeit ankündigten.

Das liegt bei Dubois zum guten Teil daran, dass er kein zünftiger Gelehrter, kein Universitätsmagister war, sondern ein Mann der Praxis, ein praktisch tätiger Jurist, ein Laie, der mit dem bunten Leben und Treiben seiner Zeit in täglicher Berührung stand.

Vom äusseren Lebensgange unseres Autors ist wenig zu berichten[6]). Er scheint von Geburt Normanne und in der Gegend von Coutances heimisch gewesen zu sein. Da er nach seiner eigenen Angabe als Scholar in Paris Thomas von Aquino und Siger von Brabant gehört hat[7]), so mag er etwa 1250 bis 1255 geboren sein. Denn es kann sich nur um den zweiten Aufenthalt des Thomas an der Pariser Universität handeln, d. h., wie jetzt nachgewiesen worden ist[8]), um die Jahre 1269 bis 1272.

Diese Bemerkung ist aber auch anderweitig interessant, lässt sie uns doch einen Blick tun in die Studien und Gedankenkreise, in denen sich damals Dubois bewegte. Denn jener Siger von Brabant, dessen Erklärung der aristotelischen Politik Dubois gehört hat[9]), war das Haupt der averroistischen Richtung an der Universität, jenes Rationalismus, der trotz aller Verfolgungen seit den letzten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts in Paris eine grosse Rolle gespielt hat[10]). Eben in der Zeit nun, da Dubois studierte, begann Thomas von Aquino den Kampf gegen die Averroisten, der 1277 mit der kirch-

[6]) Langlois, Préface, p. V—XIV.

[7]) De recuper. terrae sanctae, ed. Langlois p. 53; 121.

[8]) Mandonnet, Siger de Brabant p. XCVII ff.

[9]) De recup. p. 121; die erste lateinische Uebersetzung der Politik, von Wilh. v. Moerbeke, kann damals erst kurze Zeit vorher vollendet gewesen sein.

[10]) Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIIIe siècle. (Collectanea Friburgensia VIII) 1899, bes. p. XCIII ff. — Langlois in Questions d'histoire, Paris 1902 (mir nicht zugänglich). — Renan, Averroïs et l'averroïsme p. 213 ff.

lichen Verurteilung ihrer Lehren endete. Es ist von vornherein wahrscheinlich, dass auch unser Autor an diesen Kämpfen teilnahm. Dass er von der averroistischen Doktrin beeinflusst worden war, das zeigen, wie wir noch sehen werden, seine Schriften. Aber auch von der Gegenpartei, von den Thomisten und Theologen der Bettelorden nahm er manches auf. Zu einer gründlichen wissenschaftlichen Durchbildung hat er es überhaupt in den allgemeinen Fächern nicht gebracht; bei einem unklaren Eklektizismus blieb er stehen.

Noch zwei andere einflussreiche Bekanntschaften hat Dubois wahrscheinlich schon in diesen Universitätsjahren gemacht: einmal die des vielgefeierten, merkwürdigen Universalgenies Raimundus Lullus, der zuerst 1287—1289 und dann wiederholt Paris aufsuchte, um namentlich gegen den Averroismus zu predigen und seine eigentümlichen Reformpläne unermüdlich immer wieder vorzutragen[11]); und sodann die des nicht minder berühmten und bedeutenden Engländers Roger Bacon (1214—1294). Von beiden finden sich unverkennbare Spuren der Einwirkung in Dubois' Anschauungen.

So lebhaftes Interesse nun aber auch Dubois den philosophischen Spekulationen sein Leben lang entgegenbrachte, sein eigentliches Studium war die Jurisprudenz. Man möchte deshalb vermuten, dass er eine der grossen Rechtsschulen der Zeit, etwa Orléans, besucht habe, denn Paris besass bekanntlich keine zivilistische, sondern nur eine wenig blühende kanonistische Fakultät.

Doch wir hören von Dubois erst wieder aus dem Jahre 1285. Damals sei er, so erzählt er selbst[12]), auf seine späteren politischen Lieblingsideen gekommen; der unglückliche Ausgang des aragonesischen Feldzugs König Philipps III.

[11]) Ueber ihn Renan in Hist. litt. 29, p. 12 f.

[12]) De abrev. guerrarum etc. fol. 3' (bei Langlois p. VII): que considerare cepit a reditu Aragonie, modo procedendi ibidem perquisito, non sine gravi cordis dolore etc. Man möchte aus den Worten fast schliessen, dass D. persönlich an dem Kriegszug teilgenommen habe.

(der König starb bekanntlich auf dem unrühmlichen Rückzuge) habe ihm nicht ohne grossen Kummer die Erkenntnis gebracht.

Im Jahre 1300 begegnet uns Dubois wieder als expertus advocatus regalis in Coutances[13]), und seitdem sehen wir ihn auch mannigfach literarisch tätig. Dass er schon damals Beziehungen zu den Kreisen des Hofes gehabt haben muss, ergibt sich aus den Namen seiner Freunde, die er hie und da nennt. So bezeichnet er im Jahre 1300 den Vicomte Henri de Rie in Caen als seinen vertrauten Freund[14]) und ebenso bald darauf den Normannen Richard Leneveu, später Bischof von Béziers (1305—1309) und ein besonderer Günstling Philipps des Schönen[15]); endlich etwas später auch M. Jean de la Forêt, ebenfalls ein Ratgeber des Königs[16]). Durch diese letzten beiden Staatsmänner verschaffte er zweien seiner politischen Flugschriften die Beachtung Philipps, vielleicht erwarb er sich auch andere Vorteile.

Man erhält ja überhaupt aus Dubois' Schriften den Eindruck, dass der Verfasser in regem Verkehr mit allerlei Leuten gestanden hat: bald beruft er sich auf die viel umherwandernden Bettelmönche, bald auf Rom- und Orientpilger u. s. f.[17]). Sein Advokatenberuf begünstigte offenbar seine Neigung, überall Nachrichten und Neuigkeiten zu sammeln.

Im Frühjahr 1302 finden wir ihn als Abgeordneten der Stadt Coutances auf der grossen Ständeversammlung in Paris, die Philipp IV. zum Zwecke einer nationalen Demonstration gegen das Papsttum berufen hatte[18]). Dubois nahm auch

---

[13]) De abrev. fol. 14; Langlois ibid.

[14]) Langlois p. VIII, De abrev. fol. 20′.

[15]) De recup. p. 100, § 111. Hist. litt. 26, p. 539 ff. D. überreichte ihm zu Anfang des Jahres 1302 eine jetzt verlorene Schrift: Rationes inconvincibiles.

[16]) Ueber ihn: Langlois a. a. O. p. 118, n. 1.

[17]) Vgl. z. B. De abrev. fol. 29 (bei Langlois p. 51, n. 1) fol. 33 (p. 74, n. 1), fol. 11′. 28. 29′. De recup. § 102, p. 84; § 69, p. 57; Appendix § 4, p. 134; § 7, p. 135; § 10, p. 138.

[18]) Langlois p. IX. Hist. litt. 26, 476.

wieder literarisch an dem ausgebrochenen kirchlichen Konflikt teil. Er nennt sich damals selbst advocatus regalium causarum in der Baillie Coutances[19]), d. h. er bekleidete das erst kurze Zeit vorher, bereits ein Symptom des nahen Kampfes, eingerichtete Amt einer Art Staatsanwalt, eines Vertreters der königlichen Justizgewalt am bischöflichen Offizialengericht[20]). Später scheint er dieselben Funktionen, wenigstens vorübergehend, in der Guyenne, also in Diensten des englischen Königs, der als Herzog der Guyenne ja französischer Kronvasall war, ausgeübt zu haben. Denn 1306 bezeichnet er sich als causarum ecclesiasticarum ducatus Aquitaniae patronus[21]). Aber das war offenbar nur eine zeitweilige private Nebenbeschäftigung und Nebeneinnahme, die ihn nicht hinderte, als königlicher Advokat, als besoldeter Beamter des französischen Königs in Coutances, weiter zu fungieren; 1307 treffen wir ihn hier wieder als Advokaten tätig.

Diese vielfache praktische Tätigkeit hat Dubois die genaue und allseitige Kenntnis der Missstände im kirchlichen und weltlichen Gerichtswesen verschafft und ihn aus seiner eigenen Erfahrung heraus jene Reformideen finden lassen, die er dann in seinen Schriften unablässig wiederholt.

War er also durch sein Amt als Jurist in steter Berührung mit den kirchlichen Verhältnissen, so ist es nur natürlich, dass er auch in den Fragen der allgemeinen Kirchenpolitik gern seine Stimme vernehmen liess, wie im Konflikte mit Bonifaz VIII., so später in der Templerfrage, sowohl mündlich als Abgeordneter seines Bezirks Coutances auf der Versammlung in Tours (im Mai 1308), als auch schriftlich in einer ganzen Reihe rasch nacheinander veröffentlichter politischer

---

[19]) Dupuy p. 44 (ms. lat. 10919, fol. 4').

[20]) cf. Boutaric, La France sous Phil. le Bel p. 69 ff. F. Aubert, Hist. du parlement de Paris I, 170 ff. — Glasson in Comptes rendus de l'acad. des sc. morales et polit. t. 133 (N.S. 33), p. 897 f. u. Hist. du droit et des instit. VI, p. 338 ff.

[21]) Langlois p. X f. vgl. p. 81. 123.

Flugschriften. Auch an der hohen, äussern Politik nahm er publizistisch Anteil.

Dann verschwindet seine Persönlichkeit einige Jahre aus unserem Gesichtskreis; erst 1313 hören wir wieder von seiner Existenz durch eine Gelegenheitsschrift, die letzte, die wir von ihm kennen[22]). Doch lassen sich noch weitere Spuren seiner Tätigkeit in Nordfrankreich bis zum Jahre 1321 nachweisen[23]). Seit 1314 erscheint er als Beamter der Gräfin von Artois; er war also aus den königlichen Diensten ausgeschieden, um das höhere Amt eines Bailli in einem der grossen Kronlehen zu übernehmen.

Ob Dubois auch in diesen Jahren noch eine politische Rolle gespielt oder zu spielen versucht hat, wie früher, erfahren wir nicht. 1319 erscheint er als Bailli der Gräfin von Artois und zugleich als einer der rapporteurs des enquêtes im Pariser Parlament, d. h. er gehörte zu der besonderen Kommission, die über die beim Parlament anhängigen Prozesse Bericht zu erstatten und die Akten zur Verhandlung in der Chambre des enquêtes vorzubereiten hatte[24]). 1321 endlich nennt denselben Piere dou Boys, baillu d'Arras ein Protokoll über eine in Béthune vollzogene Amtshandlung. Das ist das letzte Zeugnis, das wir von seiner Existenz kennen. Dubois war damals wahrscheinlich schon ein Siebziger und wird also das vierte Jahrzehnt des Jahrhunderts kaum erlebt haben.

2. Die literarische Tätigkeit Dubois' war eine ungemein rege[25]). Man hat, allerdings in der Zeit eines besonders lebhaften Interesses für diesen merkwürdigen Schriftsteller, ihm manches ohne weiteres als sein Eigentum zugeschrieben, das eine kritische Nachprüfung ihm absprechen

---

[22]) Langlois p. XIV u. Revue hist. XLI (1889), 84—91.

[23]) Langlois p. XIV.

[24]) F. Aubert, Hist. du Parlement I, 21 ff. — Ducoudray, Les origines du Parlement de Paris (1902), p. 81 ff. — Langlois b. Lavisse, Hist. de France III, 2, p. 329.

[25]) Hist. litt. 26, 489 ff.

muss. Dahin gehören namentlich die beiden oben besprochenen Traktate, die Quaestio Rex pacificus und die Disputatio inter clericum et militem. Solange man keine stichhaltigeren Gründe vorbringen kann als bisher, hat man jedenfalls kein Recht, Dubois so positiv als ihren Autor zu betrachten, wie es geschieht.

Das gilt ganz besonders, wie schon erwähnt, von der Quaestio „Rex pacificus". Ich habe oben ihren Verfasser als einen Universitätsprofessor, jedenfalls als einen nach streng scholastischer Methode schreibenden, gelehrten Kanonisten zu erweisen gesucht. Gerade diese Merkmale passen am allerwenigsten auf Dubois. Es erübrigt, zum Beweise einen Blick auf seine Sprache und seinen Stil zu werfen, der individueller ist, als der irgend eines der anderen besprochenen Publizisten, höchstens Nogaret ausgenommen.

Dubois ist seiner Schreibart nach kaum ein Scholastiker zu nennen, wenn man unter dieser Bezeichnung einen Schriftsteller versteht, dem die genaue Beobachtung der schulmässigen Methode, die planvolle logische Analyse der einzelnen Sätze und Gedanken, die dialektisch ausgesponnene Erörterung des pro et contra, die formale Distinktion der Begriffe, die immer erneute Heranziehung eines Kanons von Autoritäten und Lehrsätzen, zugleich als Quellen und Stützen der zu beweisenden Sätze, die unentbehrlichen Grundlagen der Darstellung geworden sind. Musterbeispiele dieser Gattung methodisch-wissenschaftlicher Darstellung sind die bisher besprochenen Traktate der gelehrten Theologen und Juristen, wie z. B. die Quaestio Rex pacificus. Bei Dubois dagegen herrscht eine viel grössere Freiheit in der Behandlung des Stoffs, dafür auch oft eine grosse Unordnung und selbst Unklarheit der Gedanken[26]).

Unverkennbar allerdings hat auch er seinen logischen und dialektischen Kursus durchgemacht und die Rhetorik, die ohnehin im Mittelalter in engem Zusammenhang mit der Juris-

[26]) Hist. litt. 26, p. 534 f.

prudenz stand[27]), hat an seinem Stil ihre Spuren hinterlassen, z. B. kann man die Beobachtung eines rhetorischen Gesetzes über rhythmische Satzausgänge in seinen Schriften nachweisen[28]). Im allgemeinen aber liebt er eher kurze, oft asynthetisch nebeneinander gestellte Sätze und macht sich um die streng logische Entwicklung der Gedanken wenig Sorge. Immer wieder gerät er auf Abschweifungen und zwar bisweilen auf Gebiete, die nur sehr lose mit dem Vorangegangenen zusammenhängen[29]). Mit einem: „post que sic finita occurrit scribenti" oder ähnlichen Wendungen[30]) findet er leicht überall einen Uebergang. Namentlich seine beiden umfangreichsten Schriften wimmeln von solchen Exkursen und Abschweifungen, die nur ganz lose miteinander zusammenhängen.

Allerdings wendet Dubois auch die dialektische Schulmethode nach seiner Art an; er zitiert Autoritäten, um damit seine Ideen zu begründen; er stellt sich selbst Einwürfe, die er dann beseitigt[31]), er disponiert wenigstens in seinen kleineren Abhandlungen nach dem Schema der verschiedenen Beweisarten[32]). Aber in alledem bleibt er doch immer weit

---

[27]) Vgl. Rashdall, The universities of Europe I, p. 103.

[28]) Er liebt den sogenannten cursus velox in Satzausgängen (Schema: ´⏑ ⏑ ´⏑ ´⏑). Vgl. Valois, Bibl. de l'école des ch. 1890, p. 550; 1881, p. 161, 257.

[29]) Namentlich in De recup. z. B. § 2, p. 3, p. 4 über die Dämonen, über Zauberer und Einfluss der Gestirne; § 6 Exkurs über die Belagerung von Jerusalem; § 80, p. 67 über die Wirkung des Klimas; § 78: Betrachtungen über die perfectio u. s. f. — Die in § 3 begonnene Ausführung wird erst § 9 wieder aufgenommen; die §§ 102. 103. 106 bis 108 hängen nur äusserlich, sehr lose zusammen etc.

[30]) z. B. § 102, p. 82; § 107, p. 91.

[31]) So De recup. § 75. 80. 94. 97.

[32]) z. B. Deliberatio, Dupuy p. 45: primo per exemplum, secundo per veteris et novi testamenti ac sacrorum canonum auctoritates, tertio ad impossibilia deducendo. — Vgl. auch seine rationes inconvincibiles: ibid. p. 93 f., § 108. 109; und seinen Grundsatz, ib. p. 61: quoniam argumentorum multitudo magis confusionem intellectus et iudicii rationis quam scienciam inducit.

entfernt von der streng syllogistischen Art der ganz scholastisch von Argument zu Argument, von Distinktion zu Distinktion fortschreitenden Quaestio „Rex pacificus".

Zudem besitzt Dubois einen gewissen Kanon von Lieblingszitaten, die er fast stereotypisch verwertet, die einzeln oder zusammen in allen seinen Schriften wiederkehren, in jenen anonymen Traktaten, der Quaestio und der Disputatio dagegen fehlen[33]).

Alles das zusammengenommen lässt es begründet erscheinen, wenn wir die Verfasserschaft Dubois' für diese beiden Schriften leugnen.

Es bleiben auch ohne sie noch eine stattliche Anzahl als gesichertes Eigentum Dubois' übrig, nämlich zwei umfängliche Abhandlungen und neun kleinere, politische Broschüren. Alle dienen demselben einen Zweck, die Reformideen ihres Verfassers bekannt zu machen, insbesondere sie am Hofe des Königs zu empfehlen. Die grossen politischen Zeitereignisse, die Angelegenheit Bonifaz' VIII., der Templerprozess, die Expansivpolitik des Königtums, die Kreuzzugspläne dienen fast nur als willkommene Folie für die besonderen Pläne Dubois'. Es sind reine Privatarbeiten; von einer publizistischen Tätigkeit im Dienste und Solde Philipps des Schönen und seiner Räte kann keine Rede sein, ebensowenig von einem merkbaren bedeutenden Einflusse auf die aktiven politischen Massregeln des Königtums. Die angebliche intime Vertrautheit Dubois' mit allen politischen Fragen erweist sich als trügerisch[34]).

---

[33]) Am häufigsten ist der nach Act. 1, 1 gebildete Spruch: Omnis Christi actio nostra debet esse instructio: z. B. Deliberatio p. 46. De recup. p. 29. 37. 70. 131; Supplicatio p. 216. Not. et extr. des mss. XX, 2, p. 179. — Auch: dicit canon: quod agitur a praelatis facile trahitur a subditis in exemplum; z. B. Delib. p. 46, De recup. p. 27; Not. et extr. p. 179. — Dominus super his que statuerat in VT., multa mutavit in Novo: De abrev. fol. 31; De recup. p. 40. — Omnia quecumque scripta sunt etc. (n. Rom. 15, 4): De recup. p. 93 etc. 101. 131. Not. et extr. p. 181. —

[34]) Vgl. Langlois, Préface p. XVI ff.

Der Mangel an offiziöser Beglaubigung nimmt indessen den Schriften Dubois' in keiner Weise ihren hohen Wert: um so interessantere Denkmäler sind sie vielmehr von der Auffassung, die ein so reger Geist, der doch von den allgemeinen Denkrichtungen der Zeit stark beeinflusst wurde, von den grossen politischen Problemen damals hatte, und welche Reformen er für heilsam hielt.

1. Das unheilvolle Jahr 1285, der unglückliche Feldzug nach Aragonien und der auf dem Rückzug erfolgte Tod des Königs Philipp III. hatte nach der schon erwähnten Aeusserung auf Dubois einen so tiefen Eindruck gemacht, dass er sich ernstlich mit politischen und militärischen Fragen und Reformgedanken beschäftigte. Die Summe der jahrelangen Betrachtungen und persönlichen Erfahrungen zog er im Jahre 1300 in seiner ersten grossen Schrift: Summaria brevis et compendiosa doctrina felicis expeditionis et abreviationis guerrarum ac litium regni Francorum. Lange vergessen, wurde diese interessante Abhandlung von Natalis de Wailly 1847 zuerst wieder eingehend gewürdigt und analysiert; gedruckt ist sie indessen bis heute noch nicht[35]). — In diesem Buche finden sich bereits alle die politischen Grundgedanken Dubois', die er dann immer wieder vorträgt. Es ist ein umfassender Reformplan für die äussere, wie die innere französische Politik, ja für die Zustände der ganzen Christenheit, der in der Idee einer französischen Universalherrschaft über Europa und den Orient gipfelt. Reform des Heeres, Reform des Gerichtswesens, Reform der Kirche, sind die drei Hauptbedingungen, die vorher zu erfüllen sind und für die bestimmte Vorschläge gemacht werden.

2. Die nächste Gelegenheit, zur Feder zu greifen, gab

---

[35]) ms. lat. 6222 C. fol. 1—33'. Mém. de l'acad. des inscr. XVIII, 2, p. 435—470. — In Langlois' Edition von De recuperatione sind einige Hauptstellen dieser und der übrigen Schriften Dubois' nach den Handschriften in den Noten abgedruckt. Weiteres ist vermutlich von H. Grauert zu erwarten.

ihm, wie so manchen, das Jahr 1302, der Ausbruch des Konflikts mit Bonifaz VIII. Bereits zu Anfang des Jahres schickte er seinem Freunde Richard Leneveu, einem grossen Günstling Philipps des Schönen, „Raciones inconvincibiles“, die, noch vor Veröffentlichung der Bulle Deum time verfasst, bereits dartun wollen, dass nach Gottes Absicht das Papsttum aus Rom entfernt und nach Frankreich übertragen werden müsse: ein Zeichen, wie früh solche Pläne in Paris damals erwogen worden sind. Die Schrift scheint verloren gegangen zu sein[36]).

Dagegen ist erhalten eine etwa im April, während der grossen Versammlung der Stände in Paris von Dubois als Abgeordnetem verfasste Denkschrift, die Deliberatio super agendis a Philippo IV., Francorum rege, contra epistolam Bonifacii papae VIII. inter cetera continentem haec verba: Scire te volumus[37]). Hier vertritt Dubois bereits die Anklage der Ketzerei gegen Bonifaz VIII., die ein Jahr später öffentlich erhoben wurde. Viel extremer ist sein Standpunkt als der Johanns von Paris. In dreifacher Weise führt er seinen Beweis: durch exempla, d. h. Beispiele aus der heiligen und profanen Geschichte, durch auctoritates aus dem A. T. und N. T. und dem kanonischen Rechte, und drittens durch logische Beweisführung ad absurdum oder wie er sagt ad impossibilia deducendo, ein beachtenswerter Kunstausdruck[38]). Er hält

---

[36]) Wir kennen ihren Inhalt nur nach Dubois' Angaben De recup. § 111, p. 100. Die Identifizierung dieser Rationes mit der Deliberatio, die Renan, Hist. litt. 26, p. 539 ff., vornimmt, ist danach unmöglich. — Gedankengang und Inhalt erinnert in einigem an die spätere Gegenschrift des Augustinus Triumphus, Contra articulos inventos etc. —

[37]) Bei Dupuy p. 44—47. — ms. lat. 10919, früher Register XXIX (= C bei Dupuy) des Trésor des chartes, später als Cartulaire no. 170 bezeichnet (vgl. Not. et extr. des mss. XX, 2, p. 168 ff. u. oben S. 226), fol. 4′—6. Der Schluss fehlt.

[38]) Dupuy p. 45: Circum quorum probationem circuiendo materiem procedere oportet, cum contra certum fundamentum et rationem argui non possit, eo quod papa nullam causam nullamque rationem sui dicti pretendit etc. „Impossibilia“ hat u. a. Siger v. Brabant hinterlassen,

sich aber nicht streng an dieses Schema. Den Angriff des Papstes auf die Souveränität des französischen Königs nennt er eine Todsünde[39]), schlimmer als der Antichrist und die höllischen Versucher hat er sich benommen[40]); denn über 1000 Jahre besitzen die französischen Könige unangefochten diese Freiheit und alle etwaigen Ansprüche der geistlichen oder weltlichen Universalmächte sind verjährt; diese Verjährung muss aber auch der Papst anerkennen, wie er es in anderen Fällen, z. B. der konstantinischen Schenkung, tut, die nur kraft der Verjährung zu Recht besteht, sonst könnte sie ja der römisch-deutsche Kaiser widerrufen! Das wäre vielleicht eine ganz gerechte Strafe für den Papst, und seiner Heiligkeit würde die Erneuerung der ursprünglichen Armut nur zu gute kommen[41]).

Das Manifest ist in unserer Handschrift Fragment. Aber es ist offenbar von seinem Verfasser unter seinem vollen Namen veröffentlicht und wahrscheinlich auch einem der königlichen Räte überreicht worden, denn es findet sich in einem Registerbande des königlichen Archivs aufgezeichnet.

3. Derselbe Registerband enthält weiterhin auch ein merkwürdiges anonymes Schriftstück, dessen Verfasserschaft umstritten ist; die französischen Gelehrten schwanken zwischen Nogaret und Dubois[42]). Es ist eine nach Bonifaz' VIII. Tode

---

hsg. von Bäumker (aber missverständlich), das sind sophistische Uebungen, wie sie lange in den Artistenschulen der Pariser Universität üblich waren, Anwendungen der aristotelischen Lehren de elenchis sophisticis auf eine Reihe von Problemen, die der Magister in öffentlicher Disputation löste: Mandonnet l. c. p. CXLII ff.

[39]) p. 45: peccatum mortale als invasio rerum occupatarum ab aliis.

[40]) p. 47: ultra antichristum et temptatores inferni se malum ostendens.

[41]) p. 46: Et forte expediret Romanos pontifices fore pauperes sicut olim fuerunt ut sancti essent. — Vgl. damit Petri de Vineis Epistolae, lib. I, c. 2.

[42]) ms. 10919, fol. 37′—38′. Notices et extr. des mss. de la bibl. imp. XX, 2, p. 150 ff. Boutaric vermutet Nogaret als Verf., ebenso

geschriebene Aufforderung an den König, die öffentliche Meinung über die Tat von Anagni zu beruhigen. Der Verfasser warnt davor, die Verleumdungen und Aufhetzungen der Bonifazianer gering zu achten, und weist darauf hin, dass viele und hervorragende weltliche und geistliche Grosse, selbst Freunde des Königs, an ein Schuldbewusstsein des Königs — und des Verfassers des vorliegenden Schreibens glauben[43]).

Man hat aus dieser Stelle geschlossen, dass Nogaret der Schreiber sei; wie ich glaube, doch mit Unrecht. Ganz abgesehen davon, das die Ausdrucksweise wenig von dem markanten Stil Nogarets zeigt, scheint mir entscheidend der Vorschlag, den der Verfasser zur Beruhigung der öffentlichen Meinung macht: er meint, es müsse für den König ein Zeugnis wider die Gegenpartei aus den alten und treuen Schriften gefunden werden, mit dessen Hilfe er seine Politik und gutchristliche Gesinnung dartun, seine Gegner in Verlegenheit setzen könne. Deshalb solle man dies reiflich überlegen, denn auch abgesehen von dem vorliegenden Falle, könne bei dieser Untersuchung sehr Wertvolles und Wichtiges über den Zustand des Reiches u. s. w. zu Tage kommen[44]).

Diese dunkeln Andeutungen scheinen doch weiter nichts besagen zu wollen, als dass der Verfasser die Abfassung und Publizierung eines politischen Manifests gegen Bonifaz VIII. und seine Partei fordert, um auf die öffentliche Meinung zu

---

Langlois, Introduction zu De recup., p. X, n. 2. Renan, Hist. litt. 26, 500 f., dagegen Dubois, ebenso Holtzmann, W. Nogaret, p. 117, n. 2. Für Nogaret dagegen: Wenck in Gött. Gel. Anz. 1899, p. 39.

[43]) fol. 38: extimant etiam ipsum (scil. regem) meque non omnino quietatam et pacatam habere opinionem et conscientiam erga deum.

[44]) fol. 38; si contra personam et personas partis adverse consilium regi sanum testimoniumque scripturarum antiquarum et fidelium clarum inveniri posset, etc. — profecto non parvipendendum esset ipsi neque suis, immo valde magni pendendum apud prudentes utique reges benivolos. Prudenter ergo bonaque fide querantur ista, quia forte non solum hec invenientur, sed et res multo maior et mirabilior circa statum regni et aliorum, eciam si occasio rei proposite non subesset.

Gunsten des Königs einzuwirken; ja vielleicht bereits ein solches Schriftstück seiner Aufforderung beilegt. Nogaret kann meines Erachtens nicht dieser Publizist sein: er war exkommuniziert und sein ganzes Streben ging von dieser Zeit an dahin, gerichtlich oder besser auf einem Konzil seine Sache zur Entscheidung zu bringen, er forderte schärfere Mittel als hier der Verfasser. Dieser wendet sich auch viel mehr an die Umgebung des Königs als an diesen selbst; er unterscheidet sich von den Freunden und Günstlingen des Königs und äussert skeptische Ansichten über den Wert, den deren Worte und Zeugenaussagen (testificari) für den König haben könnten[45]). Das konnte Nogaret unmöglich sagen. Man möchte aus diesem Passus vielmehr schliessen, dass der Prozess oder wenigstens die Anklage Nogarets gegen Papst Bonifaz bereits im Gange waren, aber dem Autor keinen sicheren Erfolg versprachen. Er verspricht ihn sich aus einem consilium testimoniumque scripturarum antiquarum et fidelium, das auf die Menge wirken soll.

Renan hat deshalb meines Erachtens mit mehr Recht an Dubois als Verfasser gedacht, wiewohl auch diese Ansicht sich nicht beweisen lässt. Es hindert doch namentlich die Aeusserung des Verfassers, dass er sich in den Augen der Welt zusammen mit dem König kompromittiert habe; ein blosser Schreibfehler ist kaum anzunehmen[46]), aber man ist wegen dieser Aeusserung allein doch auch nicht gezwungen, in Nogaret den Verfasser zu sehen. Auch Dubois hatte ja schon 1302, wie sein vorher erwähntes Manifest zeigt, heftig gegen Bonifaz VIII. agitiert und zur Tat von Anagni vorbereitet. In

---

[45]) fol. 38: Quicquid enim ad excusationem et innocenciam regis dicere et testificari possunt amici regis et sui favorabiles contra personam dicti pape, tanquam suspectum et improbabile pars alia contradicit. — Man vgl. z. B. damit die Mahnschrift Nogarets an den König, bei Holtzmann p. 253 ff.

[46]) Im ms. steht ganz deutlich meque; etwas hart und auffällig klingt der Passus.

seiner übertreibenden Eitelkeit sieht er sich immer von politischen Feinden umgeben und verfolgt, und so könnte er wohl auch als königlicher Beamter und Parteigänger Nogarets sich gedrängt gefühlt haben, seine eigene Reputation zu verteidigen.

Es scheint mir demnach die Verfasserschaft Dubois', wenn auch nicht bewiesen, so doch nicht ausgeschlossen, wohl aber die Nogarets höchst unwahrscheinlich. Die Geheimnistuerei und Anpreisung eines wirksamen politischen Mittels wäre gerade für Dubois charakteristisch.

4. Vielleicht dürfte man dann sogar, wenn man unter dem testimonium scripturarum ein politisches Manifest verstehen will, diese Worte auf eine bestimmte, noch erhaltene Flugschrift Dubois' beziehen, denn nicht, wie nach Boutaric auch Langlois[47]) irrig angibt, 1302, sondern erst nach Bonifaz' Tode ist ein grosses politisches Pamphlet Dubois' verfasst: „Die Bittschrift des französischen Volkes an den König gegen Bonifaz VIII“[48]). Es ist in französischer Sprache geschrieben und offenbar auch auf die öffentliche Meinung berechnet. Die Spuren der Autorschaft Dubois' trägt es in unverkennbarer Weise[49]). Es gibt sich als eine Bittschrift des Volkes an seinen König aus, bestimmt, ihn zu veranlassen, offen vor aller Welt zu erklären, das Bonifaz VIII. ein Ketzer gewesen sei, nicht er, der König, und sein Volk[50]),

---

[47]) Boutaric, La France sous Phil. le Bel. p. 34, n. 2 u. in Comptes rendus de l'acad. des inscr. t. VII, p. 89. — Langlois l. c. p. IX. — Richtig Renan, Hist. litt. 26, p. 501. — Die Abfassungszeit ergibt sich aus den Worten p. 218: il renoia deu notoirement et en cest estat fut mor; und am Schluss: soit puniz en la maniere que lon le porra et deura et doit faire empres sa mort.

[48]) ms. 10919, fol. 114—118′, Dupuy p. 214—219: La Supplication du pueble de France au roy contre le pape Boniface le VIII[e], anonym.

[49]) Vgl. insbes. p. 216: l'apostre dit que nous devons prendre example as filz jesu crist, und p. 217 über das Sprachstudium, über den pentarcos.

[50]) p. 214: que vous facez declairier que lon doit tenir le dit pape pour herege non pas vous et toute la gent de vostre royaume.

und dass der Angriff des Papstes auf die Souveränität des Königs eine Todsünde gegen das ganze „lateinische" Volk (tout le pueble latin) sei. Zum Beweise folgt eine populäre, auf das A. T. gegründete Darstellung der Entstehung des dominium, ein Pendant zu den Auslassungen der Kurialisten. Mit deutlichen Anklängen an die französischen Streitschriften des Jahres 1302 und an Nogarets Anklageschriften gegen Bonifaz [51]), charakterisiert dann der Verfasser das ketzerische Verhalten des Papstes, versäumt aber auch nicht, seine eigenen Lieblingsideen über Mission und Sprachstudium dabei mit zu verwerten. Weil nun Bonifaz notorisch als Ketzer gelebt habe und gestorben sei, so sei es die Pflicht des Königs, dafür zu sorgen, dass er nach seinem Tode als Ketzer gerichtet und bestraft werde, so dass die souveräne Freiheit des Königreichs gewahrt und nicht geschmälert werde!

Danach darf man dieses Schriftstück etwa in den Herbst des Jahres 1304 setzen, d. h. in die Zeit, da Nogaret versuchte seine Angelegenheit und die Wiederaufnahme seiner Anklagen gegen Bonifaz zu betreiben [52]).

5. Die nächste Schrift, die wir von Dubois besitzen, ist wieder allgemeinen politischen Fragen und Betrachtungen gewidmet. Es ist sein zweites Hauptwerk, betitelt De recuperatione terre sancte, weil die Kreuzzugsidee den Grundgedanken oder vielmehr den Vorwand bildet, alle möglichen Reformpläne anzubringen [53]). Es ist eine Ergänzung und teilweise Wiederholung der Schrift De abreviatione guerrarum

[51]) z. B. p. 216 über sens de la lettre und mistière. Dass zur Beherrschung alles Geistlichen und Weltlichen auch mil plus sage et plus fort ni soffisient pas etc.; vgl. auch zu den Anklagen Dupuy p. 335, § 13, p. 339, § 19.

[52]) Holtzmann p. 127. — Entgangen sind mir leider die hier von Holtzmann n. 4 erwähnten Allegationes illiterati Jacobi contra Bonifacium, Arch. nat. J. 491, B. n. 799.

[53]) Zuerst gedruckt von Bongars, Gesta Dei per Francos, tom. II, p. 316—361, nach dem einzigen ms. no. 1642 fonds der Königin Christine im Vatikan, danach die kritische Edition von Langlois, 1891.

et litium. Abgefasst ist der Traktat etwa im Jahre 1306 (zwischen 5. Juni 1305 und 7. Juli 1307)[54]).

Er zerfällt in zwei gesonderte Teile, die beide zusammen nur dem französischen König überreicht wurden, während der erste allein auch für den König von England, den Papst und alle übrigen christlichen Fürsten bestimmt war[55]), denn er enthält den eigentlichen umfassenden Reformplan des Autors, der an Ratschläge für den beabsichtigten Kreuzzug sich anlehnt. Hier finden sich alle die merkwürdigen Ideen Dubois' vereinigt, die wir in seinen übrigen Schriften zerstreut wiederfinden.

Eine neue für den Papst Clemens bestimmte Ausgabe seiner Schrift liess er dem Hofe am 23. Mai 1308 in Chinon überreichen; wir besitzen sie nicht, aber kennen ihren Inhalt nach Dubois' eigenen späteren Aeusserungen. Sie wird sich wenig von der ersten unterschieden haben. Noch etwas später verfasste er eine Art Nachtrag zu dem Werke, eine Denkschrift an Philipp den Schönen, im Orient für seinen zweiten Sohn Philipp ein Königreich zu gründen[56]).

6. Um dieselbe Zeit, zwischen dem 23. Mai und 29. November 1308, entstand auch eine weitere politische Broschüre, die sich mit der Thronfolge in Deutschland beschäftigt und Philipp dem Schönen den Rat erteilt, sich durch den Papst zum Kaiser wählen zu lassen[57]).

7. Vorher aber schon hatte wieder die innere französische Politik unseren Autor zu publizistischer Tätigkeit angeregt, nämlich der Prozess gegen die Templer. Im Mai, als Abgeordneter von Coutances auf der Versammlung in Tours, verfasste er zwei kurze Denkschriften gegen die Templer, beide

---

[54]) Boutaric, Comptes rendus p. 90. Langlois p. X.

[55]) Nach Langlois p. XXIII.

[56]) Gedr. bei Langlois p. 131—140.

[57]) in: Notices et extr. XX, 2, p. 186 ff. vgl. Wenck, Clemens V. und Heinrich VII, p. 102, Hist. Zeitschr. 1901, p. 253 ff.

wieder in der Form von Petitionen des Volks an den König und zwar die eine in französischer Sprache[58]).

In beiden Schriftstücken wird das Recht des Königs, eigenmächtig, ohne die Kirche, gegen die Templer vorzugehen, verteidigt. Wir haben gesehen, wie Augustinus Triumphus, aber auch die Universität Paris, sich gegen diese, auch vom Hofe selbst vertretene Politik wandten[59]).

8. Die letzte Schrift, die wir von Dubois kennen, beschäftigt sich mit einer ziemlich nebensächlichen Frage, die allerdings auch ihre nicht unbedenklichen politischen Konsequenzen hatte, nämlich mit dem Turnierverbote, das Clemens V. am 14. September 1313 erlassen hatte[60]). Dubois verteidigt im Sinne des Adels, der Prinzen und des Königs Philipp das Turnier und fordert entschieden Zurücknahme des Verbots, ja er droht im Weigerungsfalle mit Zwangsmassregeln gegen die Geistlichen und offenem Ungehorsam gegen alle kirchlichen Verbote. Die Kirche solle auch Rücksicht auf den Stand der Personen nehmen, nicht die Könige und Adelige wie andere Menschen behandeln! Anstatt des Kreuzzugs wegen Turniere zu verbieten, sollte man sie gerade den Kreuzfahrern gestatten, als vortreffliche kriegerische Vorübungen.

b) Die politischen Ideen Dubois'.

Wenn wir von den kleinen, rein agitatorischen Zwecken dienenden Kampfschriften gegen Bonifaz VIII. und die Templer

---

[58]) Not. et extr. p. 175 ff., no. 27 und p. 180 ff. no. 28. — Ueber das dritte Manifest ibid. no. 29, das bisher ebenfalls allgemein Dubois zugeschrieben wurde, vgl. oben p. 369, n. 17.

[59]) Oben p. 181 ff. Uebrigens macht sich Dubois in diesen Manifesten auch zum Sprachrohr des französischen Klerus und droht sogar mit revolutionären Massregeln des Volks gegen die Nepotenwirtschaft Klemens' V. p. 176. 177.

[60]) Entdeckt und publiziert von Langlois, Revue historique, t. 41 (1889), p. 84 ff. Titel: De torneamentis et justis (ms. lat. 1642, fol. 41' bis 42'). Ueber den Widerstand des Adels gegen das Turnierverbot als

absehen, so zeigt sich uns Dubois in seinen beiden Hauptschriften, die die Summe aller seiner Ideen enthalten, als ein umfassender politisch-sozialer Reformer und Projektenmacher. Seine Absicht ist eine durchgreifende Reform der gesamten Christenheit in politischer, wie moralischer und intellektueller Beziehung. Auf der Grundlage einer Reform der Erziehung und des Unterrichtswesens soll sich die kirchliche und staatliche Erneuerung der Christenheit vollziehen. Die Durchführung dieser allgemeinen Reform aber soll der französische König und sein Volk übernehmen, das Ziel ist die Aufrichtung einer neuen Universalherrschaft unter französischer Leitung, der künftige Kreuzzug soll dann den Abschluss bilden.

Folgen wir nun dem merkwürdigen Weltbeglücker auf die einzelnen Gebiete seiner Reformpläne. Es wird sich dabei zeigen, dass er vielfach anknüpft an vorhandene ältere Pläne und Bestrebungen, aber die so verschiedenen, in seiner Zeit regen und lebendigen Tendenzen zu einem einheitlichen Ganzen vereint und mit einigen originalen Zusätzen versehen hat.

I. Der europäische Staatenbund. Um seine Reformideen ins Werk zu setzen, verlangt Dubois die Berufung eines allgemeinen Konzils. Der französische König soll es beim Papste beantragen, der Papst soll es berufen[61]). Dieses Konzil soll bestehen aus den Prälaten und Laienfürsten, wenigstens den souveränen Fürsten der ganzen Christenheit; auch der byzantinische „Usurpator" soll mit eingeladen werden.

Dieser Gedanke einer Repräsentation der ganzen res publica christicolarum ruht auch bei Dubois auf der allgemeinen, mittelalterlichen Vorstellung des allgemeinen Menschheitsverbandes, der ecclesia universalis als Teil des Weltganzen, dessen konstituierendes Prinzip die Einheit ist.

---

eine der Nebenursachen des allgemeinen Adelsaufstands 1315, vgl. Langlois in Lavisse, Histoire de France III, 2, p. 269. Viollet, Hist. des inst. polit. II, 237 ff.

[61]) De recup. § 2, p. 2; § 3, p. 7; §§ 106. 107, p. 89 ff. vgl. p. 132. 134. Ort des Konzils: prope Tholosam p. 97.

Denn die Philosophen nehmen aus rein natürlichen, vernünftigen Gründen ein primum movens an[62]), das an sich und durch sich selbst ist, das absolute Gute, durch das allein alles andere Gute in der Welt existiert, die absolute Wahrheit und Tugend. Dieses Prinzip ist Gott, der rex et actor pacis. Alle virtuosi haben ihre virtus nur durch Anteil an der virtus Gottes und der pax dei.

Gott ist auch das Ziel der ganzen Weltordnung, auf das hin die ganze Welt und im besonderen die res publica christicolarum gerichtet und geordnet sein soll, nach dem sie alle ihre Handlungen richtet[63]). Dies Ziel in Gott aber ist der allgemeine Friede; die Herstellung des Weltfriedens ist also die Aufgabe der Christenheit und ihrer Vertretung, des allgemeinen Konzils[64]).

In dieser allgemeinen aristotelisch-thomistischen Weltanschauung nähert sich Dubois sehr den Ansichten Dantes in seiner Monarchia[65]). Aber während dieser daraus die Notwendigkeit einer weltlichen Universalherrschaft folgerte, ist Dubois, wie wir sehen werden, wie Johann von Paris, in französisch-nationalem Interesse ein heftiger Gegner derselben. Nur die geistliche Einheit im Papsttum lässt er als „wahrscheinliches" Erfordernis gelten[66]). An Stelle der alten Idee der kaiserlichen Universalmonarchie tritt der Gedanke eines europäischen Staatenbundes. Der Friede nämlich, dessen Herstellung bei Dante gerade die Hauptaufgabe des Monarcha ist, soll nach Dubois durch das Konzil hergestellt werden. Die katholischen Fürsten sollen hier untereinander und mit der

---

[62]) De recup. § 109, p. 94 ff.

[63]) § 46, p. 36: Sic mundus debet esse ordinatus in unum finem, videlicet supremum celi et terre rerumque omnium conditorem.

[64]) § 27. 28, p. 21; § 99, p. 81; § 101, p. 82. 94. 110.

[65]) Dante, Monarchia lib. I, cap. 4 ff. (ed. Witte) bes. vgl. cap. 10 über den monarcha als obersten Schiedsrichter!

[66]) p. 54: Sed verisimile est quod in spiritualibus possit et debeat esse princeps unicus et monarcha.

römisch-katholischen Kirche einen so festen Bund schliessen, dass sie zusammen eine unteilbare respublica bilden[67]). Sie sollen sich gegenseitig verpflichten, Friedensstörer nach Palästina zu deportieren oder doch ihnen alle Zufuhr abzuschneiden[68]). Alle Prälaten und alle Ritter sollen die Friedensdekrete des Konzils beschwören, auf den Bruch des Gelöbnisses ist Konfiskation der Güter gesetzt[69]).

Damit aber auch die einzelnen souveränen Staaten und Städte untereinander den Frieden erhalten können, so schlägt Dubois die Einsetzung eines internationalen, europäischen Schiedsgerichtshofes durch das Konzil vor. Es sollen sechs vereidigte Richter, drei geistliche Prälaten und drei andere, für jede Partei eingesetzt werden, vor denen die Staaten ihre Streitigkeiten anbringen können. Für das Prozessverfahren gibt Dubois noch weitere, juristisch wohl verklausulierte Vorschläge. Die Kosten sollen die Parteien tragen, Appellation von dem Schiedsspruch an den Papst ist zulässig[70]).

So modern uns der Gedanke anmuten mag, für die damalige Zeit lag er doch nicht so fern, wenn man erwägt, wie häufig solche Schiedsgerichte zwischen den einzelnen Staaten waren, wie gerade unter Philipp dem Schönen im Streite mit England das schiedsrichterliche Verfahren des Papstes eine so grosse politische Bedeutung gewonnen hatte. Neu ist nur der Gedanke der Ständigkeit und der Ausdehnung über alle europäischen Staaten, sowie der detaillierte Entwurf einer Verfassung und Geschäftsordnung für einen solchen Schiedsgerichtshof.

Erst nach der Sicherung des europäischen Friedens, meint Dubois, könne an die Ausführung weiterer politischen Pläne, insbesondere an die Eroberung des heiligen Landes gedacht werden. Der Friede ist aber auch die Voraussetzung für die innere

[67]) De recup. p. 3: Idcirco inter catholicos omnes saltem ecclesie romane obedientes pacem firmari taliter expedit quod una sit respublica, sic fortiter unita quod non dividatur.

[68]) § 4, p. 7; § 7, p. 10. [69]) p. 8. [70]) § 12, p. 11.

Reform aller Glieder der Christenheit, die das Konzil ebenfalls in seine Hand zu nehmen und ins Werk zu setzen hat. Es handelt sich dabei um eine allgemeine soziale, eine kirchliche und eine staatliche Reform.

II. Die Kirchenreform. a) Den päpstlichen Primat und seine Einsetzung durch Christus erkennt Dubois an[71]). Der Papst ist ihm der Vikar Christi, der Nachfolger des Apostelfürsten Petrus, der Spiegel der Welt[72]), das Haupt der allgemeinen Kirche, dem alle gehorchen müssen[73]), dem Christus mehr Gutes gegeben hat als Moses, den drei Patriarchen und allen Propheten[74]). Er ist es, der das allgemeine Konzil berufen und leiten und die Reformvorschläge machen soll, freilich nach der Initiative des französischen Königs; er ist auch die letzte schiedsrichterliche Instanz zwischen den einzelnen Staaten.

Aber von Anfang an gesteht ihm Dubois nie irgend eine weltliche Autorität zu: er ist nur der geistliche Vater der Christenheit, die höchste moralische Lehrautorität und als solche das Licht der Welt[75]). Er hat das regimen und die cura animarum, er ist der pacis actor et promotor, sein Amt ist die Sorge für die Erhaltung des Weltfriedens, die Ausrottung der Kriege und Streitigkeiten, die dem Seelenheil schaden, für das der Papst Gott verantwortlich ist[76]). Die Lektüre der Heiligen Schrift, Gebet, Predigt und Seelsorge und die Oberaufsicht über den Klerus, das ist seines Amtes[77]).

Und entsprechend sind die Aufgaben der übrigen Prälaten, des regulierten, wie des Weltklerus.

b) Aber der Klerus ist entartet, die Kirche, das Papsttum voran, ist verweltlicht und voller Laster.

Dubois ist einer der ersten, der im Jahre 1302 gegen

---

[71]) De abrev. fol. 10 (p. 448). De recup. p. 54. Supplicatio p. 217
[72]) De recup. p. 22. [73]) ib. p. 48.
[74]) Not. et extr. XX, 2 p. 177.
[75]) Delib. p. 47. De recup. p. 54. [76]) De recup. p. 33. 22. 94. 81.
[77]) De abrev. fol. 7′, p. 443.

den Papst die Anklage der Häresie schleudert und diese Klage dann in Nogarets Spuren weiter verfolgt.

Alle seine Schriften sind voll von Klagen und Anklagen gegen die entartete Geistlichkeit, Klagen, wie sie längst nichts neues waren und immerfort aufs neue ertönen. Die Verweltlichung zeigt sich in der Kriegs- und der Prozesslust der Prälaten, wobei das Kirchengut aufgebraucht wird. Die Prälaten drängen sich zu den Höfen der Fürsten und den juristischen Studien [78]), vernachlässigen die Theologie und die Seelsorge. Die Ordensgeistlichen sind nicht besser; das Armutsgebot wird nicht geachtet, Habsucht und weichliches, üppiges Leben herrschen in den Klöstern [79]). Und die Kurie, der Papst selbst, gehen mit dem bösen Beispiel voran. Um weltliches Gut führen die Päpste blutige Kriege und ihre Habsucht führt zur offenkundigen Simonie und zum Nepotismus [80]). Der Schacher mit päpstlichen Provisionen und Pfründen an der Kurie durch die pape mercatores, d. h. die italienischen Bankiers in päpstlichem Dienste, die ungenügende materielle Ausstattung der Kardinäle, die infolgedessen gezwungen sind, gleichsam vom Raube, von Erpressungen aller Art zu leben [81]), die persönlichen und materiellen Rücksichten auf Verwandtschaft oder Landsmannschaft oder weltliche Erkenntlichkeit, die den Ausschlag bei der Besetzung der geistlichen Stellen geben; alles das sind Dinge, die nach Dubois notorisch sind und gebieterisch eine Reform verlangen.

---

[78]) De recup. p. 22 ff., vgl. die von Langlois, n. 1, p. 23 angeführten älteren Zeugnisse; dazu die falsche Bulle Innozenz' IV., Chart. univ. Paris. I, 261; ist die Bulle auch unecht (Bibl. de l'école des chartes 51 [1890], p. 407), so sind die Tatsachen, auf die sie sich stützt, doch richtig.

[79]) De recup. p. 24.

[80]) De recup. §§ 33. 34, p. 25 f. Not. et extr. XX, 2, p. 175 ff. — Vgl. damit Guil. Maior (Coll. de docum. inéd. Mél. hist. 2), p. 312. 481 ff. Duranti, De modo gen. conc. celebr. II, rubr. 20, p. 162 etc.

[81]) De recup. § 35, p. 27; § 41. 42, p. 34; ganz ähnlich Duranti l. c. II, rubr. 2. 7. 13.

Es fällt ausserhalb der Grenzen unserer Aufgabe, die einzelnen Anklagen zu untersuchen. Es ist von anderen[82]) bereits darauf hingewiesen worden, wie sie auch gut kirchlich gesinnte Zeitgenossen bestätigen. Wir selbst haben die Schilderung des Verfalls der kirchlichen Zustände bei Duranti kennen gelernt, und selbst Augustinus Triumphus gibt eine um nichts erfreulichere Schilderung der Kurie und des Papsttums als Dubois[83]). Das Konzil von Vienne hatte dann über dieselben Klagen zu verhandeln.

c) Aber verschieden sind die Reformvorschläge, die gegen diese Schäden gemacht werden.

Duranti fand sie vor allem in einer Stärkung der bischöflichen Macht, einer Kontrolle der Orden wie des Papsttums durch den Episkopat, der auch die Verwaltung des Kirchenguts in seine Hände nehmen sollte[84]). Nicht gar weit davon entfernt sind doch auch die Vorschläge Johanns von Paris. Die anderen Traktate hatten die Frage nicht genauer behandelt, alle hatten nur das Eigentums- und Oberaufsichtsrecht des Staats über das Kirchengut betont. Erst Dubois fordert ein Radikalmittel, nicht aus religiös-sittlichen Motiven, sondern aus sehr einseitigen politisch-fiskalischen, wie sich zeigen wird. Er verlangt vor allem eine vollständige Säkularisierung des Kirchenguts durch eine Ablösung der kirchlichen Rechte an dem Gute in Geld.

Der Grundgedanke war nicht neu, er war so alt, wie die Opposition gegen die Verweltlichung der Kirche selbst. Arnoldisten und Kirchenmänner wie Gerhoh von Reichersberg hatten den Verzicht der Kirche auf weltliches Gut und weltliche Rechte verlangt; die Armutsbewegung innerhalb der Kirche und die kirchenfeindliche Sektenbildung hatte im 13. Jahrhundert diese Gedanken weiter popularisiert. Auch Friedrich II.

---

[82]) cf. Langlois in den Noten zu De recup.; Heber, Gutachten und Reformvorschläge für das Vienner Generalkonzil. Leipzig 1896. Ehrle, Arch. f. Lit.- u. Kirchengesch. 4, 361 ff.

[83]) Vgl. oben p. 178 ff. [84]) Oben p. 213 f.

hatte sie bekanntlich in seinem Kampfe mit der Kurie verwertet[85]). Aber ein so umfassendes Programm einer praktischen Durchführung mit anscheinend erreichbaren Mitteln war vor Dubois doch von niemandem aufgestellt worden.

Wie die spiritualistischen Kreise des 13. Jahrhunderts ist auch Dubois der Ansicht, dass die konstantinische Schenkung der erste Grund der Verweltlichung der Kirche gewesen sei, denn auf ihr beruht allein der Anspruch des Papstes auf das Patrimonium Petri. Mit den Juristen ist aber Dubois auch von der formellen Ungiltigkeit jener Schenkung überzeugt, nur die Verjährung schützt den Papst in seinem Besitz[86]). Für ihr sittlich-religiöses Amt wäre es aber vielleicht besser, wenn die Päpste wieder arm wären, wie ihre Vorgänger vor Konstantin, und dem Beispiele des Apostels Paulus folgten, der sich seinen Unterhalt mit seiner Hände Arbeit erwarb[87]).

Bereits im Jahre 1300, eben als Bonifaz VIII. sich im vollsten Glanze seiner Gewalt zeigte, legte Dubois dem König ein ausgearbeitetes Projekt vor, wie dem Papste zu dieser „heiligen Armut" zu verhelfen sei[88]). In seiner zweiten grossen Schrift, als bereits ein französischer Papst in Frankreich residierte, ist dann dieser Plan weiter durchgeführt worden und vom Patrimonium Petri auf alles Kirchengut übertragen[89]).

Auf dem Konzil soll vorgeschlagen werden, dass der Papst alle seine weltlichen Besitzungen „einem grossen Könige oder Fürsten oder einigen" zu ständiger Emphyteuse übergebe[90]). Die Einkünfte und die Ausgaben, die Verwaltungskosten und Grundlasten des ganzen Besitzes sollen vorher ganz genau festgestellt und danach die jährliche Pension festgesetzt werden, die dem Papste ausgezahlt werden soll. Die sichere

---

[85]) Vgl. die bekannte Stelle der Epist. Petri de Vineis I, 2.
[86]) Deliberatio p. 46. Supplicatio p. 216.
[87]) Supplicatio p. 217. [88]) De abrev. p. 442—445.
[89]) De recup. § 40; §§ 45—57. [90]) De recup. p. 33.

Zahlung soll noch besonders verbürgt werden. Als „patrimonium Petri“ bezeichnet Dubois nicht nur alle direkten italienischen Besitzungen des Papstes, sondern auch die lehnsabhängigen Staaten Neapel-Sizilien, Aragon und auch England[91]); da er in seiner Schrift vom Jahre 1300 und auch in dem nur für Philipp den Schönen bestimmten Zusatz zu De recuperatione[92]) ohne Umschweife den König von Frankreich als künftigen Inhaber des Kirchenstaats betrachtet, so erkennt man, dass diese ganze „Kirchenreform“ auf rein politischen, französischen Weltmachtsplänen ruht.

Freilich bemüht sich Dubois immer wieder, auch die grossen kirchlichen Vorteile, den Gewinn, den die religiös-moralische Autorität des Papstes davontragen werde, nach Advokatenart klarzumachen[93]).

So merkwürdig nun auch dieser Vorschlag Dubois' scheinen mag, noch merkwürdiger ist es wohl, dass der Gedanke schon 30 Jahre vorher, im Jahre 1273, ernsthaft in den Verhandlungen König Philipps III. mit Papst Gregor X. über die Kandidatur zum Kaiserthron zur Sprache gekommen ist: kurz vor dem Generalkonzil von Lyon spricht der König die Ueberzeugung aus, dass es für die Kirche in Italien das beste wäre, wenn ihr weltliches Gut von einem Fürsten, wie dem französischen König, verwaltet würde, und der Papst antwortet, er persönlich wünsche das sehr[94]).

Aehnlich wie der Papst soll auch das Kardinalskolleg wirtschaftlich auf sichere Grundlagen gestellt werden. Der Papst soll den Kardinälen eine entsprechende Rente aus dem

---

[91]) De abrev. fol. 7, p. 442. [92]) De recup. p. 98. 105 f. 110.

[93]) De abrev. fol. 7. De recup. p. 33.

[94]) cf. Coll. de docum. inéd. Mél. hist. I, 1, p. 652: L'esglise de outremons mout se deveroit esjoir, se elle estoit governée quant a sa temporalité par tel prince, et delivre seroit et aseur de turbations et des aversités qu'el a soffert longuement au tens des autres princes; Gregor X. antwortet: quant estoit de sa volenté, il vouroit mout que la chose se feit. Langlois, De recup. note 1, p. 98 u. ders. Le règne de Phil. III, p. 65 f.

Patrimonium Petri anweisen, unter Umständen soll auch die allgemeine Kirche dazu beitragen[95]).

Ebenso sollen auch alle anderen Prälaten an Stelle ihrer Lehen eine feste jährliche Pension erhalten. Für die genaue Bestimmung des Güterwerts und für die Sicherung pünktlicher Pensionszahlung gibt Dubois besondere Kautelen an[96]).

Die Geistlichen werden von dieser Massregel pekuniär nur Vorteile haben, denn sie sparen die Mühen und Kosten der Selbstverwaltung und die Gerichtskosten und Advokatenhonorare, die sie jetzt bei den fortdauernden Prozessen um Temporalien zu bezahlen haben.

Dasselbe gilt endlich auch von den Klostergütern[97]). Auch die regulierten Kleriker sollen alle Temporalien in ewige Emphyteuse an weltliche Personen geben. Namentlich sollen auch die kleinen verrotteten Priorate abgeschafft werden, in denen ausserhalb des Klosters oft nur zwei oder drei Mönche von üppigen Renten ein schwelgerisches Leben führen, wie bei den Benediktinern in Burgund, wo bisweilen junge Edelleute nur deshalb Mönche würden, um ein solches üppiges Priorat zu erhalten[98]). Alle Güter sollen zunächst in der Hand des Abts des Klosters vereinigt werden und dann von diesem in Emphyteuse gegeben werden.

Auch hier lehnt sich Dubois an frühere Vorschläge an. Schon der Dominikanergeneral Humbert des Romans hat in seinem noch mehrfach zu nennenden Traktate für das Lyoner Konzil von 1274 denselben Vorschlag gemacht, die Priorate einzuziehen und für die Kosten des Kreuzzugs zu verwenden[99]), und auch Duranti erwähnt diesen Punkt[100]).

---

[95]) De recup. § 41, p. 34. — Etwas anders denkt sich die Reform Duranti l. c. II, rubr. 2.

[96]) De recup. p. 35, § 45. [97]) ib. § 50, p. 43.

[98]) §§ 30—32, p. 24 f. Dubois meint, hier müsse Klemens V. selbst dieses Treiben kennen gelernt haben!

[99]) Humbert des Romans l. I, cap. 26 bei Brown, App. ad fascic. rer. expet. p. 205, als Ausdruck der communis opinio; l. III, c. 3, p. 224.

[100]) z. B. pars III, rubr. 23, fol. 175'.

Die wirtschaftlichen Vorteile und die rechtliche Erlaubtheit dieser allgemeinen Säkularisation weiss Dubois auf die verschiedensten Arten darzustellen. Diese sogenannte provisio bezweckt nur die Erreichung des allgemeinen Ziels der Christenheit, die Erhöhung des christlichen Glaubens, ja sie ist von Gott selbst gebilligt durch das Beispiel des A. T., wonach den Leviten kein Landbesitz, sondern nur die Zehnten angewiesen wurden[101]). Die Geistlichen können sie also nicht ablehnen, ohne gegen Gottes Gebot zu verstossen. Auch auf das Beispiel der „heiligen Väter" der römischen Kirche, dürfen sie sich nicht berufen: denn die Zeiten haben sich geändert und es ist nicht bewiesen, dass die heiligen Väter Temporalien und Spiritualien ausreichend haben verwalten können[102]).

Eng mit dieser Reform der materiellen Lage der Kirche hängt zusammen die Reform des Ordenswesens, die Dubois ebenfalls sehr am Herzen liegt; auch hier folgt er nur einem allgemeinen Zuge der Zeit und gibt der öffentlichen Meinung Ausdruck.

Dubois steht den verschiedenen geistlichen Orden nicht gleichmässig gegenüber. Die Bettelorden, Prediger und Minoriten schätzt er sehr hoch und rühmt ihre Welterfahrenheit bei jeder Gelegenheit. Ihren Kreisen entstammen offenbar viele seiner Ideen; durch die üblichen Predigten über die verschiedenen Gebrechen der Zeit und der einzelnen Stände mag er manche Anregung erhalten haben[103]). Den Bettelorden soll die schwierige Frage der Ordens- und Klosterreform zur Entscheidung übertragen werden[104]).

Freilich sind auch die Bettelorden selbst reformbedürftig. Auch ihnen soll ein sicherer Lebensunterhalt aus Beiträgen der ganzen Christenheit ausgesetzt werden; Brot und Wein,

---

[101]) §§ 46. 47, p. 36 f. [102]) ib. p. 39.

[103]) Vgl. Lecoy de la Marche, La chaire française. Man darf auch hier vielleicht an eine Einwirkung des berühmten Predigers Humbert des Romans denken.

[104]) De recup. p. 84.

Kleider und Schuhwerk soll ihnen geliefert werden, damit sie nicht nötig haben, einem Broterwerb nachzugehen, sondern ganz der Kontemplation leben können. Doch will Dubois hier nur eine Anregung zum Nachdenken geben; die Ordensglieder sollen dann selbst auf dem Konzil ihre Vorschläge machen[105]).

Anders steht es mit den übrigen Orden. Namentlich die Benediktiner erscheinen Dubois dringend reformbedürftig. Sie denken nur noch an das Ansammeln von Reichtümern und üppiges Leben[106]).

Auch die Nonnenklöster des Benediktinerordens sind ganz entartet. Dubois schlägt vor, dass die Zahl der Nonnen überhaupt beschränkt werden solle, nicht über 13 sollen künftig in einem Konvent leben. Entsprechend sollen die Einkünfte beschränkt und die sittliche und religiöse Disziplin in den Klöstern gehoben werden, auch durch Aufnahme von jungen Mädchen weltlichen Standes als Klosterschülerinnen[107]).

Vor allem aber interessiert den Verfasser die Reform der geistlichen Ritterorden[108]), der Johanniter und der Templer. Sie sind alle zum Schutz und zur Hilfe des Heiligen Landes bestimmt; aber sie haben grosse Besitzungen in Europa, die diesem Zwecke nicht dienen. Deshalb soll das Konzil sie auf die Güter im Orient, in Palästina und in Cypern beschränken, ihre europäischen Besitzungen aber zu ewiger Emphyteuse verpachten. Dubois berechnet den jährlichen Ertrag dieser Güter auf 800000 Pfund Turnosen[109]); um diesen Betrag haben bisher die Ritterorden die Christenheit betrogen, denn sie haben sie nicht für die Eroberung des Heiligen Landes verwendet.

Ueberhaupt sollen alle Ritterorden in einem einzigen grossen Orden, einem „ordo regalis“ unter Leitung des Königs von

---

[105]) p. 85 f.; vgl. auch schon Humbert des Rom. l. c., lib. III, c. 8 p. 227.

[106]) § 30, p. 24; § 102, p. 82 f..

[107]) p. 83.

[108]) § 14, p. 13; § 15, p. 14. 133 f.

[109]) p. 14.

Cypern vereinigt werden; auch alle ihre orientalischen Besitzungen sollen zusammen verpachtet werden[110]).

Der Templerorden dagegen soll nach dem Rate des Konzils gänzlich aufgehoben und vernichtet werden. So schlägt Dubois wenigstens in der Nachschrift zu seinem Hauptwerke 1308 vor, also nach der Eröffnung des Templerprozesses[111]).

Die zuletzt genannten Reformvorschläge sind keineswegs alle neu oder original. Die Reformbedürftigkeit der Orden war im 13. Jahrhundert eine alte Klage. Die Kämpfe zwischen Welt- und Ordensklerus verstärkten sie. Das Generalkonzil von Lyon 1274 beschäftigte sich bereits mit diesen Dingen; der schon genannte Humbert des Romans gibt Vorschläge zur Reform der Orden, insbesondere der Mendikanten[112]), und das Generalkonzil von Vienne hat bekanntlich sehr lebhaft über die Ordensreform verhandelt; Duranti u. a. traten damals dafür ein[113]).

Und wiederum schon auf dem Lyoner Konzil 1274 hat Papst Gregor X. über die Vereinigung aller Ritterorden in einem grossen Orden mit Frankreich verhandelt. Auch unter Nikolaus IV. und Bonifaz VIII. taucht das Projekt wieder auf[114]). Raimundus Lullus insbesondere ist es, der immer wieder in seinen Schriften dieselbe Forderung erhebt[115]), die eben, als Dubois seinen Vorschlag schrieb, in einer Denkschrift des Grossmeisters der Templer, Jakob v. Molai, be-

---

[110]) p. 133, § 3.

[111]) p. 134, § 5, vgl. Not. et. extr. XX, 2, p. 175 ff. 180 ff.

[112]) Hefele, Konziliengesch.[2] Bd. VI, 129 ff. 151 f. Humbert des Romans l. c. lib. III, c. 3, p. 224.

[113]) Hefele, ibid. 517 f.; Heber l. c. p. 37 ff.; Duranti z. B. f. 156 f. 174'.

[114]) Vgl. Hist. litt. 27, p. 385. J. Delaville le Roulx, La France en Orient au 14e siècle, I (Bibl. des écoles d'Athènes et de Rome fasc. 44), p. 17 f. 28 ff. 49 ff.

[115]) Hist. litt. 29, p. 12 ff.; schon vor 1303 diese Idee in seiner Lectura super artem inventivam: p. 194; vgl. p. 35; 42 u. 238 in dem Liber natalis Jesu Christi; p. 152 in d. Disputatio Raymundi et Hamar

kämpft wurde[116]). Man sieht, auch hier gab Dubois allgemeineren Forderungen seiner Zeit nur einen originellen Ausdruck, stellte aber keine neuen Ideen auf.

Und ebenso verhält es sich mit dem letzten Punkt, den wir hier noch zu erwähnen haben: seiner wiederholt geäusserten Abneigung gegen den Cölibat. Schon in der Schrift vom Jahre 1300 weist er auf die Heuchelei hin, die dadurch entstanden ist[117]); denn nur sehr wenige Kleriker halten die Keuschheit, die sie geloben, und doch werden diese notorisch Unkeuschen vom geistlichen Amte nicht zurückgewiesen, während Verheiratete abgewiesen werden, obwohl der Apostel allen, ohne Unterschied, das eheliche Leben erlaubt. Namentlich auch für Frauen, für die Nonnen, hält er das Cölibatsgebot für zu schwer zu halten und deshalb für schädlich. Der Brauch der orientalischen Kirche gefällt ihm offenbar viel besser. Man darf vermuten, dass eben wieder die Berührung mit den Griechen, insbesondere auf dem Konzil von Lyon, auch die theoretische Bekämpfung des Cölibats neu belebte, dessen böse praktische Folgen man vor Augen hatte. Duranti gab dem Konzil von Vienne, ebenfalls unter Berufung auf das N. T., ernstlich zu bedenken, ob nicht eine Aufhebung des Cölibats und ein Anschluss an den Brauch der orientalischen Kirche möglich sei[118]). Auch der Verfasser der Disputatio macht eine sehr geringschätzige Bemerkung über die

---

sarraceni; p. 255 ff. im Liber clericorum; p. 340 in der Petitio für das Konzil von Vienne. — Vgl. auch Hist. litt. 26, p. 524.

[116]) Hist. litt. 27, p. 385 f.

[117]) De abrev. fol. 29′ (bei Langlois p. 51, n. 1), De recup. § 61, p. 51; § 102, p. 85. Vgl. auch die bemerkenswerte Stelle in dem Volksmanifest gegen Klemens V., 1308, Not. et extr. XX, 2, p. 178: et ce escrit li bons Climenz le quart son prédécesseur, qui fut du pueble cher et marié. — Klemens IV. (1265—68) trat erst nach dem Tode seiner Gemahlin in den geistlichen Stand: Hauck-Herzog, Realenzykl.[3] IV. p. 143.

[118]) Duranti l. c. II, rubr. 46; § 4, p. 166: Videretur pensandum an expediret et posset provideri quod in ecclesia occidentali quantum ad

Ehelosigkeit der Priester[119]); der berühmte Philosoph und Leibarzt Bonifaz' VIII., Arnald von Villanova, erklärt sich ebenfalls energisch für die Heiligkeit der Ehe[120]), und eine kecke Fälschung aus den Tagen des Kampfes gegen Bonifaz VIII. lässt diesen in einer feierlichen Bulle den Cölibat aufheben und die Berechtigung der Geistlichen, vom Papste an bis zum gewöhnlichen Priester, zur Ehe aus der Bibel begründen, auch Bestimmungen über die Versorgung der Kinder der Geistlichen treffen[121]). Nichts aber kann einen stärkeren Eindruck von der damaligen Meinung der Franzosen in diesem Punkte verschaffen, als der eben damals von einem Kleriker geschriebene zweite Teil des vielgelesenen Roman de la Rose, der die völlige „Emanzipation des Fleisches" predigt[122]).

Diese ganze kirchliche Reform, dieses Projekt einer Entweltlichung der Kirche ist aber für Dubois nur das Mittel zu dem Zwecke, die politische und wirtschaftliche Machtstellung Frankreichs nach innen wie nach aussen zu erhöhen. Diesem Ziele dienen alle seine Ideen.

---

votum continentiae, servaretur consuetudo ecclesiae orientalis quantum ad promovendos — potissime cum tempore apostolorum consuetudo ecclesiae orientalis servaretur. — Vgl. II, rubr. 10, § 3, p. 159', die bekannte starke Stelle: prostibula publica non teneantur prope ecclesias et in Rom. curia prope palatium domni pape, nec alibi prope domos prelatorum et ne marescallus domni pape et consimiles aliquid recipiant a meretricibus et lenonibus earundem.

[119]) Die Stelle fehlt in den Drucken; ms. 15004, fol. 11': quia Moyses ad duritiam cordis vestri permisit vobis uxores dimittere; ab initio autem non sic fuit, Machab. 2° in fine.

[120]) Bei Finke p. CLXXIII: non solum irrogatur — statui coniugatorum qui est notabilis in universitate catholica, set etiam irrogatur — domino Jhesu Christo, qui contulit coniugato scilicet beato Petro primatum ecclesie.

[121]) Kervyn de Lettenhove, Mém. de l'acad. de Belg. 1854, p. 84, n. 2 (nach einem ms. in Gent). Kervyn schreibt die Fälschung Dubois selbst zu, ein Beweis ist nicht zu erbringen.

[122]) Hist. litt. 23, p. 15 ff. Schwab, Gerson p. 697 f. — Vgl. auch Langlois in Hist. de France III, 2, p. 405 u. 373 und Esmein, Le mariage en droit canonique II, p. 130 f.

Versuchen wir daher zunächst, uns seine Grundanschauungen vom staatlichen Wesen zu vergegenwärtigen.

III. Dubois' Ideen über den Staat. 1. Dubois ist kein Staatsphilosoph. Die politischen Grundprobleme haben ihn nicht zu sehr gefesselt. Ihn beschäftigen vor allem Fragen der praktischen Politik. Eine klare Aeusserung über theoretische Fragen, wie den Ursprung des Staates u. s. w., sucht man bei ihm vergebens.

Nur in seinen politischen Streitschriften über Bonifaz ist seine Ansicht vom Grund und der Berechtigung des dominium, d. h. der weltlichen Herrschaft und des Eigentums, ausgesprochen; es ist die gewöhnliche, wie wir sie bereits kennen.

Nach Naturrecht war zwar ursprünglich alles gemeinsam; Gott selbst erlaubte diesen Zustand mit den Worten: Wohin dein Fuss tritt, das soll dein sein, d. h. jeder Mensch soll Herr sein des Landstücks, das er okkupiert. So teilten denn die Söhne Adams die Erde unter sich, und lange vor der Mosaischen Gesetzgebung, also vor dem positiven Gesetze, gab es bereits Privateigentum und Privatrecht. Jeder gewaltsame Eingriff in fremde Rechte ist seitdem Todsünde [123]). Der eigentliche Rechtsgrund des Eigentums ist aber für Dubois doch nur die Verjährung der Okkupation: wenn sie nicht mehr anerkannt wird, so bricht der alte Kommunismus wieder aus [124]).

Mit polemischer Absicht gegen die kurialistische Theorie gibt Dubois einen Abriss der Entwicklung der weltlichen Herrschaft nach dem A. T., um zu zeigen, dass das Königtum

---

[123]) Deliberatio p. 45. Supplicatio p. 215. — Er beruft sich auf das A. T.: Quod calcaverit pes tuus tuum erit, nach 5. Mos. 11, 24. Josua 14, 9.

[124]) Supplic. p. 218: Autrement il conuenist reuenir à faire comme les poissons qui ont toute la mer commune, si que le plus fort boute hors le plus foible et occupe de lieu tant comme il luy plaist à demourer. Ainsi feroient la gent se longue teneure ne deffendoit les tenans.

zeitlich eher gewesen sei als das Priestertum, dass nie Priester- und Königtum in einer Person vereinigt gewesen sei, und dass weder im A. T. noch im N. T. die Geistlichen weltlichen Besitz oder weltliche Rechte gehabt hätten oder von Christus einen Anspruch darauf erhalten hätten [125]).

Es ist ein merkwürdiges Nebeneinander von alten kirchlichen Vorstellungen und den Lehren der aristotelischen Politik, dem man bei Dubois in diesen Dingen begegnet.

Wohl ist Dubois strenger Monarchist. Aber er ist doch keineswegs geneigt, aus dem die Welt beherrschenden Einheitsprinzip das Bedürfnis einer weltlichen Universalmonarchie zu folgern. Die geistliche des Papstes erkennt er zwar, wenn auch nur als vermutlich berechtigt an [126]); eine weltliche dagegen erklärt er schlechterdings für unmöglich [127]).

Allerdings zeigt sich gerade in dieser Frage bei ihm ein merkwürdiger Widerspruch zwischen Theorie und praktischer Einsicht. Im Jahre 1300 erklärt er nur die päpstliche, geistlich-weltliche Universalgewalt für undurchführbar, kein Mensch sei fähig, beide Schwerter in diesem Umfang zu handhaben [128]) — ein Satz, der von den Kurialisten, wie wir sahen, eifrig bekämpft wird. Dagegen erklärt er in derselben Schrift als für das Wohl der menschlichen Gesellschaft wünschenswert, dass das ganze Weltall der französischen Herrschaft unterworfen wäre, und gibt einen Plan, diese französische Universalmonarchie zu verwirklichen. Er hofft auf den Herrn der Heerscharen, der ein einziges Haupt für das Weltliche einsetzen wird, wie es schon für das Geistliche existiert [129]).

In seinen späteren Schriften dagegen zeigt er sich, in der Theorie wenigstens, als entschiedenen Gegner der weltlichen Universalmonarchie. Kein vernünftiger Mensch könnte es für möglich halten, dass jemals ein einziger weltlicher Monarch die ganze Welt regiere; unendliche Kriege, Aufstände und

[125]) Supplic. p. 215.
[126]) Vgl. Anm. 66.
[127]) De recup. p. 54. 58.
[128]) De abrev. fol. 7′.
[129]) ib. fol. 7′. 10′.

Zwistigkeiten wären die Folge eines solchen Versuchs, niemand könnte Frieden schaffen wegen der grossen Zahl der Völkerschaften, wegen der räumlichen Entfernungen, wegen der natürlichen Streitlust der Menschen[130]). Und er sucht nachzuweisen, dass es auch tatsächlich niemals in der Geschichte einen wirklichen Weltmonarchen gegeben habe. Weder Melchisedek, noch die sogenannten vier grossen Weltmonarchien der Indier, Assyrer, Griechen und Römer haben die ganze Welt beherrscht, sondern nur den grösseren Teil; sogar Alexander der Grosse blieb auf den Osten beschränkt, die Römer erkannten seine Herrschaft nicht an[131]).

Diese seit 1302 bei allen französischen Publizisten wiederkehrenden Polemiken haben hier bei Dubois eine so wenig gegen die päpstlichen Prätensionen gerichtete Färbung, dass man wohl daran denken mag, dass er bestimmte Auslassungen von Imperialisten im Auge gehabt habe, und der Vergleich mit Dantes Monarchie, diesem vollendeten Idealbild eines vollkommenen monarcha totius mundi, liegt nahe genug.

Treu geblieben ist aber Dubois auch später seiner Abneigung gegen die Weltherrschaft nicht. Zwar stellte er 1306 in dem Buche De recuperatione, wie wir sahen, das Ideal eines europäischen Konzils unter päpstlichem Vorsitze, eines allgemeinen Friedensbundes aller europäischen Staaten auf, der die Reformmassregeln übernehmen solle. Aber nur dem Papste und dem Auslande gegenüber hält er an dieser Fiktion fest; Philipp dem Schönen entwirft er abermals, wie schon 1300, den Plan einer französischen Weltherrschaft, einer Unterwerfung aller europäischen Staaten und des Orients unter den französischen König als alleinigen Herrn[132]), und 1308 fordert er ihn auf, das Kaisertum zu erwerben und in seinem Hause erblich zu machen[133]).

Man sieht also, auf konsequentes Festhalten an Theorien

---

[130]) De recup. p. 54.

[131]) Delib. p. 45. De recup. p. 54.

[132]) De recup. p. 104 ff. [133]) Not. et extr. XX, 2, p. 186 ff.

kommt es Dubois nicht an; er bekämpft nur die universalistischen Theorien anderer, des Papstes und des Kaisers: ein französisches Weltreich ist dagegen auch sein letztes Ziel.

2. Eine merkwürdige Vorstellung hat Dubois von der persönlichen Aufgabe des Königs im Staate.

a) Gewiss ist er abhängig von den Lehren des Aristoteles, wenn er z. B. erklärt, dass die intelligenten Menschen von Natur zum Herrschen berufen seien[134]; und auch die traditionellen alttestamentlichen Beispiele kehren wieder: auch schlechte Fürsten sind von Gott, sind als Strafe für die Sünden der Völker eingesetzt und also auch zu ertragen[135]. Er schreibt ferner dem König die typischen Tugenden Grossherzigkeit, Freigebigkeit insbesondere, Erhabenheit, Gerechtigkeit etc. zu und legt bezeichnenderweise auch grossen Wert auf äussere körperliche Schönheit, stattliche, jugendlich kräftige Erscheinung des Herrschers[136].

Aber seine Vorstellungen sind stark durch andere Quellen beeinflusst, zunächst schon durch gewisse astrologische und physiologische Ansichten, die vielleicht aus arabisch-griechischen Quellen stammen: der König (wie der Adel überhaupt) ist nämlich aus besonders zarten und feinen Stoffen gebildet und deshalb sehr empfindlich gegen die Einflüsse des Klimas, der Sonne und der anderen Gestirne[137]. Er soll deshalb möglichst wenig sein Geburtsland verlassen, namentlich nicht nach dem Orient ziehen. Der Kriegsgefahr darf er sich überhaupt nicht aussetzen, ebensowenig sein erstgeborener Sohn. Seine eigentliche Aufgabe ist es, in seinem Lande zu bleiben und hier vor allem der Fortpflanzung seines Geschlechts, der Erziehung und dem Unterrichte seiner Kinder zu leben, Gericht und Gerechtigkeit zu handhaben, die nötigen Massregeln und Hilfsmittel für den Krieg zu beschaffen[138]. Namentlich

---

[134]) De recup. p. 112. [135]) ibid. p. 31 f.

[136]) De recup. p. 109 ff. De abrev. p. 445, vgl. 442 f. u. De recup. p. 139.

[137]) De abrev. fol. 1; 6′. De recup. § 140. 141, p. 129 f.

[138]) De abrev. fol. 10′. De recup. 109 ff. 111 f. 113. 128 ff. 136 f.

aber die ungestörte Fortpflanzung der königlichen Dynastie liegt Dubois am Herzen. Mit grossem Chauvinismus ist er überzeugt, dass, dank der besonders günstigen astrologischen Konstellation des Landes, in Frankreich die trefflichste Königsrasse der Welt gedeihe, und dass wiederum die Umgegend von Paris die begünstigtste Lage in Frankreich sei. Hier bei Paris sollen also alle Könige ihre Nachkommenschaft zeugen, weil diese dann körperlich, geistig und moralisch besser sind, als alle anderen Menschen[139]).

Dieses merkwürdige Ideal eines, wie eine Bienenkönigin in ihrem Stock, ruhig in der Mitte seines Reichs thronenden und vornehmlich der Fortpflanzung seiner Rasse lebenden Königs, der, aus anderem Stoff wie andere Menschen, auch nicht den gewöhnlichen natürlichen Bedingungen sich aussetzen darf, hat etwas Phantastisches, ja Abstraktes. Dubois deutet aber an, wie er dazu gelangt ist: er hat eine solche Schilderung vom Leben des Tatarenkhans erhalten, der ruhig im Zentrum seiner Staaten lebt und in die Provinzen nur seine Feldherren und Beamten sendet[140]). Die Reiseberichte wandernder Pilger und Missionare interessierten ihn sehr, er erwähnt sie öfters[141]), und namentlich die Tataren hatten seine Aufmerksamkeit erregt. Dazu kam offenbar das unglückliche Ende der beiden letzten Könige, Ludwigs des Heiligen und Philipps III., das tiefen Eindruck auf ihn gemacht hatte und ihn veranlasste, vor kriegerischem Heldentum zu warnen und ein fremdartiges, orientalisches Herrscherideal zu entwerfen.

b) Der König von Frankreich besitzt vor allem die volle Souveränität im Weltlichen. Wie alle anderen gründet auch Dubois dem Papst gegenüber diesen Satz auf die Dekretale Novit, dem Kaiser gegenüber auf den Rechtssatz der Ver-

[139]) De abrev. fol. 6′. De recup. § 139, p. 129. 139.

[140]) De abrev. p. 449. 450. De recup. p. 18, n. 1, p. 136, § 9 über den rex terre Tharsis, d. i. wahrscheinlich Tartarorum.

[141]) De recup. p. 18, n. 1; p. 57 § 69 a. E.

jährung[142]). Kein anderer christlicher Fürst kann seine Souveränität aus dem geschriebenen Recht beweisen, ausser dem französischen König[143]). Ueber das Verhältnis der königlichen Autorität zum Rechte des Volkes macht Dubois nur wenige Andeutungen. Er will keine unbeschränkte, absolute Monarchie; der König soll auch an die Gesetze gebunden sein und darf nie seinen persönlichen Vorteil, sondern nur den Nutzen des Staats im Auge haben[144]). Er warnt mit der „göttlichen" Strafe der Absetzung bei Ungehorsam gegen „Gottes" Willen oder auch bei Vernachlässigung des Gemeinwohls durch den König; bei übermässiger Belastung durch Krieg oder Steuern würde das Volk Klagen und Worte und Wünsche hören lassen, die kein vernünftiger Mensch dem König wiederholen möchte[145]). Es würde unter Umständen auch zur Selbsthilfe gegen offenbare Ungerechtigkeiten schreiten, wenn der König es nicht vorher verhütet[146]). Aber ein klares Recht des Widerstandes oder auch die Idee der Volkssouveränität findet sich bei Dubois nicht ausgesprochen.

Die Souveränität des Königs zeigt sich zunächst der Kirche gegenüber. Der französische König ist der allerchristlichste König, also vor allen anderen Fürsten der erbliche Verteidiger des Glaubens und der Bekämpfer der Häresie[147]). Deshalb schreibt ihm Dubois das Recht und die Pflicht zu, Bonifaz VIII. zum Ketzer erklären zu lassen und gegen die Templer aus eigener Autorität vorzugehen. Er hat nicht bloss den Papst bei Nachlässigkeit in dieser Sache zu mahnen und zu warnen, sondern ohne weiteres, ohne den Papst zu befragen, zur Vernichtung der Templer vorzugehen, nach

---

[142]) Delib. p. 46. De abrev. fol. 23'. De recup. p. 8. 44.

[143]) Supplicatio p. 216. Vgl. dazu Viollet, Hist. des inst. polit. II, p. 40 ff.

[144]) De recup. p. 121 f. § 132. De abrev. fol. 3' (= De recup. p. VII, n. 4).

[145]) De abrev. p. 439. [146]) Not. et extr. XX, 2, p. 177.

[147]) Supplic. p. 218.

dem Beispiele des Moses, der der Typus des weltlichen Herrschers, nicht des Papstes, ist[148]). Denn sie sind nicht sowohl Häretiker in dem Sinne, wie die Andersgläubigen, wie die Griechen z. B., sondern offenbare Apostaten, die, ihrem eigenen Geständnis nach, sich von der „Kirche", d. h. von der allgemeinen, weltlich-geistlichen Gemeinschaft der Christenheit, nicht bloss vom Papste, losgesagt haben[149]). In einem solchen Falle könnte der König aus eigener Autorität selbst gegen den ganzen Klerus vorgehen, wenn er so offenbar in Apostasie geraten wäre[150]). Denn derartige Ketzer sind den Mördern gleichzustellen. Es handelt sich also bei Dubois nicht sowohl um die „Notstandstheorie", als um eine spitzfindige Begriffsdistinktion von „Häresie" und „Apostasie", welch letztere als weltliches, bürgerliches Verbrechen direkt der weltlichen Justiz unterliegt[151]). Wie Dubois hier versucht, die Grenzen zwischen kirchlicher und weltlicher Gewalt zu verwischen, das

[148]) Not. et extr. p. 180 f., vgl. dazu Augustinus Triumphus De facto templ. fol. 29, 2.

[149]) ibid. p. 180: quelibet sectarum et heresum de quibus iura pro domino papa allegata sunt — fidem catholicam profitebatur se tenere et tenebat, nisi quod in uno seu pluribus articulis discrepebat, se dividens a totali observancia ecclesie Romane et in hoc cum aliquo rationis colore, licet solum apparenti, non vero, errans — de talibus intelliguntur et expresse loquuntur iura contra intentionem regiam allegata; sed non est eadem ratio in istis, qui non debent dici heretici, immo omnino a potestate et extra ecclesiam positi, super hoc evidenter et notorie confessi.

[150]) ibid. p. 181: quare sic non procedet rex et princeps christianissimus etiam contra totum clerum, si sic erraret vel errantes sustineret et foveret, quod absit!

[151]) Gerade durch Bonifaz' VIII. Bestimmung c. 13 de haeret. in VI^to (5, 3) wurde ein gleichmässiges Verfahren gegen Ketzer, wie gegen Apostaten massgebend. Nach römischem Recht war dagegen Apostasie als bürgerliches Verbrechen schon von den ersten christlichen Kaisern mit weltlicher Strafe, Vermögenskonfiskation etc. geahndet worden: Tit. Theodos. de apostat. 16, 7; tit. Just. cod. eodem (1, 7) l. 1. 7. Th. cod. de Judaeis (16, 8). Vgl. Hauck-Herzog, Realenzyklopädie[3], I, 699.

zeigt seine Behauptung, dass der König als Gesetzgeber auch eine Art Priester sei, ein Priester des Rechts, der in den Gesetzen dem Volke auch ein Heiliges gibt[152]).

Der König von Frankreich ist ferner der Nachfolger Karls des Grossen. Diesem aber hat Papst Adrian „mit Zustimmung des Generalkonzils" nicht nur die Kollation der kirchlichen Pfründen und den Genuss der Regalien übertragen, sondern sogar die unbeschränkte freie Wahl aller Päpste, Kardinäle, Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe und Bischöfe der katholischen Kirche. Auf dieses letztere Recht hat zwar König Ludwig verzichtet; aber Dubois sucht doch wenigstens ein jetzt vorhandenes neues Anspruchsrecht der Franzosen auf die Besetzung des päpstlichen Stuhls zu erweisen. Die Anmassung und Verschlagenheit der Römer und der Lombarden, die jenen verderblichen Anschlag auf die Souveränität Frankreichs machten, verdient es, dass als Strafe ihnen die Besetzung des Papststuhls[153]) entzogen wird, dass der Papst in Frankreich seinen Sitz aufschlägt, und nur solche zu Päpsten gewählt werden, die keine Attentate auf die Rechte des französischen Königs machen werden, d. h. also Franzosen[154]). Der französische Papst wird dann wahrscheinlich auch französische Kardinäle erwählen[155]), also der Primat der Kirche wird in die Hände der Franzosen gelangen, von der Macht des französischen Königs abhängig werden, — eine Hoffnung, die ja bereits erfüllt war, als Dubois jene Gedanken niederschrieb.

---

[152]) So spricht „das Volk" wenigstens von Moses, dem Prototyp der Könige p. 181: respondet populus: non videtur tenendum quod Moyses fuit sacerdos nisi quod legislator, — cum dicit lex: est ius ars boni et aequi, cujus quis merito nos sacerdotes appellat. Nonne Moyses, cum legem dabat populo, sacra dabat?

[153]) Delib. p. 45: ex dono Adriani papae, qui de assensu concilii generalis eidem Karolo hoc concessit.

[154]) De recup. p. 99. 102. Vorher schon 1302 in den Rationes inconvincibiles, nach De recup. p. 101.

[155]) De recup. p. 102.

Die kirchlichen Pfründen werden ohnehin von alters her durch den König übertragen, keine neueren Gesetze können dieses Recht aufheben[156]). Die erst später von Dubois vorgeschlagene Säkularisierung alles Kirchenguts beseitigte ja diese Streitfrage gänzlich. — Insbesondere aber beschäftigt ihn, wie alle Publizisten, die Frage nach der Reform der geistlichen Jurisdiktion, des kirchlichen Gerichtswesens.

c) Recht und Gesetz. Gleiches Recht für alle, ohne Ansehen der Person, ist die erste Voraussetzung[156a]). Jeder gute König, der zum Wohl seiner Untertanen regiert, muss also immer wieder nach den Fehlern und Uebeln seiner Regierung forschen und Hilfe dagegen suchen[157]). Reformen und Neuerungen sind nötig, wenn ein offenbares, allgemeines Interesse in Frage kommt[158]). Denn ein absolutes, unveränderliches, allen Zeiten, allen Umständen angemessenes positives Recht gibt es nicht, weil eben die öffentlichen Interessen und das für das Gemeinwohl Erspriessliche sich nach Zeit, Ort und Personen ändern, die Gesetzgebung aber immer diese wechselnden Interessen im Auge behalten, nach ihnen sich ändern muss.

Für die Gesetzgebung und die Handhabung der Gesetze ergibt sich daraus die Vorschrift, dass man nur ein allgemeines Gesetz, eine allgemeine Rechtsregel statuiere; wenn sich aber bei Anwendung dieses allgemeinen Gesetzes auf einen speziellen Fall eine Unbilligkeit, eine Härte oder ein Widersinn herausstellt, so darf und muss man in dem besonderen Falle von der allgemeinen Regel abgehen und selbst das Gegenteil von dem, was aus ihr folgen würde, anordnen[159]).

---

[156]) Delib. p. 45. [156a]) Not. et extr. XX, 2, p. 176.

[157]) De abrev. fol. 3'. 31. [158]) De recup. p. 39 ff.

[159]) De recup. p. 39: Unde hic fuit est et esse debet modus leges condendi: facta lege generali propter utilitatem communem, si appareat illam legem servando in casu speciali sub regula contento sequi durum aliquod, absurdum vel iniquum, consuevit et debet in illo casu, ne sequatur inconveniens ex lege generali, specialiter contrarium statui. p. 42:

Man darf also nicht nur neue, das alte Recht abändernde Spezialgesetze erlassen, sondern auch das alte Recht vollkommen aufheben und neues schaffen, wenn das alte schädlich wirkt. Auf diesem Grundsatze, der für das kirchliche, wie für das weltliche Recht gilt, baut Dubois seine Reformpläne auf.

Er findet sich mit diesem Prinzip in Uebereinstimmung mit allen drei Erkenntnisquellen: mit der Philosophie und zwar mit Averroës, mit der Bibel, denn Gott selbst hat im N. T. vieles geändert, was er im A. T. bestimmt hat, und mit den Sätzen des römischen Rechts.

Die thomistische Lehre, wie wir sie z. B. bei Aegidius kennen lernten[160]), steht zwar auf demselben Boden, aber sie erscheint doch weit konservativer als die Anschauung Dubois'. Jene betonen ganz besonders, dass nur in dringender Not und wegen grosser Vorteile die Gesetze abgeändert werden sollen, dass die consuetudo ihren Wert hat, und dass so viel als möglich gesetzlich fest bestimmt werden soll und dem Ermessen des Richters möglichst wenig anheim gestellt werde[161]). Dubois wünscht eigentlich eine fortwährende Revision der Gesetze und eine fortdauernde gesetzgeberische Tätigkeit und nur allgemeine Bestimmungen.

3. Die Ideen über Reformen des Gerichtswesens nehmen in Dubois' Projekten, neben den Plänen zur Schaffung einer französischen Weltmacht, die erste Stelle ein. Hier hatte er die reichste persönliche Erfahrung und war in allen Fragen zu Hause[162]).

---

generales leges primo fieri consueverunt; et cum sequitur absurditas vel inconveniens quodcumque nocivum in casu speciali sub legis generalitate vel regula contento, consuevit fieri jus speciale derogans generali; similiter cum absurditas vel aliud malum evidens sequitur generaliter ex observancia legis vel canonis generalis, per eum qui potestatem habet ad hec, consuevit et debet fieri jus generale totaliter arrogans.

[160]) Thomas, Summa theol. I, 2, q. 95, art. 3, oben p. 113.

[161]) Thomas, ibid. I, 2, q. 95, art. 1, ad 2; q. 96, art. 5, ad 3; art. 6; q. 97, art. 1; 2; 3 ad 1.

[162]) De abrev. fol. 12 ff. (p. 450 ff.). — Dazu besonders Ehrle, Ein

Die königlichen Gerichte sind nach Dubois in Verfall geraten durch das Vordringen der geistlichen Jurisdiktion, der bischöflichen Offizialengerichte. Erst seit zirka 60 Jahren, seit der Mitte des 13. Jahrhunderts, haben die geistlichen Gerichte diese Machtstellung erlangt, ihre Ansprüche sind also noch nicht verjährt, können noch zurückgewiesen werden. Dubois wirft vor allem den Offizialen selbst Missbrauch ihrer Amtsgewalt vor, da sie die Leute zwingen, nur vor ihrem Gerichte zu erscheinen, auch Laien, die sie bei Weigerung mit Exkommunikation bedrohen. Er schlägt in der Schrift vom Jahre 1300 vor, an Bonifaz VIII. ein feierliches Schreiben zu richten mit der Bitte, diese Missbräuche abzustellen. Ferner soll im Lande eine allgemeine Untersuchung der einzelnen Gerichte stattfinden, die schuldigen Geistlichen aber wie ungetreue Vasallen bestraft werden[163]). Solche Untersuchungskommissionen, einzelne reisende Richter mit einem Notar, sollten regelmässig zweimal jährlich visitieren und ihre Berichte dann vom Pariser Parlament oder dem Echiquier in der Normandie geprüft werden[164]). Uebrigens sind nach Dubois' eigener Ansicht keineswegs nur die geistlichen Richter die Schuldigen, sondern auch die königlichen Richter und Advokaten, die nicht gehörig Widerstand leisten, sich bestechen lassen[165]). Um diese Korruption fortan unmöglich zu machen, fordert Dubois: 1. die allgemeine Anstellung königlicher Notare, tabelliones, die, ebenso wie bisher die päpstlichen und kaiserlichen Notare, überall die Vollmacht haben, rechtsgiltige Dokumente auszustellen und 2. die Einsetzung

---

Bruchstück d. Akten des Konzils von Vienne, Arch. f. Lit.- u. Kircheng. IV, 361 ff. 465 ff. — Fournier, Les officialités au moyen âge, Paris 1883, p. 111 ff. Glasson in den Mém. de l'acad. des sc. morales et polit. 133 (N.S. 33), p. 895 ff. — Boutaric, La France sous Phil. le Bel. p. 69 ff.

[163]) De abrev. fol. 17 (p. 455). Ein Bericht über eine solche Enquete im Languedoc vom J. 1300, Not. et extr. XX, 2, p. 132 ff.

[164]) De abrev. fol. 20 (459). [165]) ibid. fol. 13. 17'.

königlicher Sachwalter, der procuratores regis; an jedem bischöflichen Offizialengericht, als Vertreter und Hüter der weltlichen, königlichen Interessen, d. h. Errichtung des Amtes, das Dubois selbst bald darauf bekleidete [166]).

In alledem ist Dubois überhaupt kein Neuerer, er fasst nur zusammen, was in seinen Tagen als Schaden längst erkannt war, und schlägt nur die konsequentere Durchführung von Massregeln vor, die bereits angewandt worden waren.

Denn es hat z. B. königliche Notare bereits vor der Zeit Philipps des Schönen gegeben, und Philipp selbst hat höchstens versucht, die Konkurrenz der vielen apostolischen, kaiserlichen und lehnsherrlichen Notare möglichst einzuschränken, ohne doch das von Dubois erstrebte Ziel einer Monopolisierung dieses Amtes zu erreichen [167]). Und wenn wir den königlichen Advokaten an den geistlichen Gerichtshöfen als feste Institution erst unter Philipp dem Schönen begegnen [168]), so war doch das ganze 13. Jahrhundert, seit den Tagen Philipp Augustus', erfüllt von dem Kampfe der königlichen Beamten gegen die Uebergriffe der geistlichen Gerichte [169]). Die Entsendung von königlichen Kommissaren und Visitatoren in die Provinzen endlich war eine seit der Zeit Ludwigs des Heiligen geübte ständige Gewohnheit; es gab sowohl periodisch wiederkehrende, als ausserordentliche, spezielle und allgemein bevollmächtigte Kommissionen zur Kontrolle der lokalen Verwaltung; am Ende des 13. Jahrhunderts war diese Einrichtung bereits in Verfall geraten durch die Willkür und Bestechlichkeit der Kommissäre [170]).

Zu einer gründlichen Reform des Gerichtswesens hält Dubois endlich noch vor allem eine Abänderung des Prozess-

---

[166]) ibid. fol. 18—19.

[167]) Viollet, Hist. d. inst. polit. II, 181 ff. — Fournier p. 120 f.

[168]) Boutaric, La France p. 78. 80.

[169]) Vgl. z. B. Langlois, Philippe III, p. 269 ff.

[170]) Boutaric l. c. p. 174 ff. Glasson, Hist. des inst. V, 402 ff. Langlois bei Lavisse, Hist. de France III, 2, p. 348 ff.

verfahrens für nötig. Er hat sich über diesen Punkt sehr ausführlich geäussert und einen genauen Entwurf zu einer verbesserten Prozessordnung gegeben[171]). Er fordert einmal schriftliches Verfahren an Stelle des üblichen mündlichen und sodann eine wesentliche Abkürzung der Dauer der Prozesse durch Vereinfachung der Verhandlung. Auch mit diesen Vorschlägen stand er damals keineswegs allein[172]).

5. Abkürzung der Prozesse und Abkürzung der Kriege stellt er in seiner Schrift vom Jahre 1300 als Hauptforderungen zur Herstellung des Weltfriedens einander gegenüber. Der Reform des Gerichtswesens entspricht die Reform der Taktik und des ganzen Heereswesens.

Dubois ist ein entschiedener Gegner des Kriegs im allgemeinen. Er beruft sich hierfür auf Aristoteles und auf das römische Recht. Nur zur Aufrechterhaltung oder Wiederherstellung des Friedens ist der Krieg als letztes Mittel erlaubt. Aber die Kriege der Christen untereinander sind immer verabscheuenswert, während Heiden zu töten ein Verdienst ist[173]).

Um nun die Kriege möglichst abzukürzen, verlangt Dubois eine Aenderung der üblichen Taktik: Den Festungskrieg, die kostspieligen und gefährlichen Belagerungen, soll man ganz vermeiden, dafür das Land verwüsten, die Ernte zerstören und den Feind im eigenen Lande aushungern[174]).

Die übeln Erfahrungen in dem Kriege mit Aragon hatten diesen Rat nahe genug gelegt. Dubois weist auch auf die Kampfesweise der Tataren hin, die plötzlich erscheinen, angreifen und wieder verschwinden. Aber je nach der Lage der Dinge wird die Kampfesweise doch verschieden sein müssen[175]).

---

[171]) De recup. p. 74—78. 80. De abrev. fol. 33 (bei Langlois p. 74, n. 1).

[172]) cf. z. B. F. Aubert, Hist. du Parlement de Paris (1894) I, p. 274 f.

[173]) De abrev. fol. 2′. 5. De recup. p. 3—4.

[174]) De abrev. fol. 2 ff. De recup. § 5, p. 8 f.

[175]) De recup. p. 18.

Er legt Wert auf gleichmässige Bewaffnung und Uniformierung, auf Banner, kriegerische Musik, kurz auf ein möglichst glänzendes Aussehen des Heeres; das wird auf alle, die es sehen, Eindruck machen, sie werden Lust bekommen, sich dem Heere anzuschliessen[176]).

Reformbedürftig scheint ihm aber insbesondere die Handhabung des Aufgebotsrechtes[177]). Zur Verteidigung des Reichs sind grundsätzlich alle Lehensinhaber verpflichtet: nicht nur die Besitzer der grossen, adeligen Lehen, sondern auch die der franca feoda und anderen kleinen Lehen, die für gewöhnlich keinen Heeresdienst leisten[178]). Wenn der ordentliche Heerbann der zunächst verpflichteten Lehnsträger zur Verteidigung des Vaterlandes nicht ausreicht, so darf der König auch den Arrièrebann (das retrobannium) einberufen[179]); und erst, wenn dieses erweiterte Heeresaufgebot auch noch nicht genügt, dann darf er Hilfe vom Kirchengut beanspruchen. Aber das ist das alleräusserste Mittel, das gegen die bestehenden Gesetze verstösst und deshalb nur bei offenbarer äusserster Notlage angewendet werden darf; andernfalls begeht der König schwere Sünde[180]).

Dubois scheut sich nicht, Philipp dem Schönen vorzuwerfen, dass er, durch schlechten Rat getäuscht, wirklich diese Sünde begangen habe[181]). Er macht sich hier dem König gegenüber zum Verteidiger der Interessen des französischen Episkopats, ebenso, wie er es in derselben Zeit Clemens V.

---

[176]) De recup. p. 15. 92. [177]) De recup. p. 114 ff.

[178]) Ibid. p. 115. Vgl. dazu Viollet, Hist. des inst. II, 430 ff. 435 f. Boutaric, La France etc. p. 368 ff. Langlois b. Lavisse, Hist. de France III, 2, p. 250 f.

[179]) Und zwar in zwei Aufgeboten: erst die franca feoda tenentes, dann erst, wenn dies nicht ausreicht, das auxilium populi id est omnium feoda non franca tenentium: § 123, p. 115.

[180]) p. 116 f.: in casu neccessitatis defensionis regni, que legem non habet. Er soll auch dann nicht 200 000 Mark fordern, wenn 100 000 genügen.

[181]) p. 811 ff.

gegenüber tut[182]). Der König wird hintergangen, weil viele sich unrechtmässig der Dienstpflicht entziehen: er soll darauf sehen, dass Stellvertretung und andere Befreiungen vom Dienste nicht mehr vorkommen, dann werde auch der ordentliche Heerbann genügen, und nicht einmal der Arrièrebann einberufen werden müssen. Er hat eine hohe Meinung von der Stärke der französischen Wehrkraft: 80000 Mann zu Fuss und 2000 Reiter könne der König mit Leichtigkeit aufstellen[183]).

6. Auf das Wachstum der Bevölkerung und den Reichtum des Landes weist Dubois auch sonst hin[184]).

Er hat überhaupt einen scharfen Blick für wirtschaftliche Dinge, und die finanziellen Vorteile seines Reformplans hebt er immer wieder hervor; er war sich wohl bewusst, dass derartige Hinweise ihn bei Philipp dem Schönen besonders empfehlen würden.

Er rechnet auch den von der Säkularisation betroffenen Prälaten genau vor, was sie an Verwaltungskosten sparen würden[185]). Die weltlichen Fürsten können es bezeugen, was ein Land zu regieren kostet: Das Königreich Navarra z. B. trage jährlich etwa 50000 Pfund Tournosen, nach Abzug der Verwaltungskosten aber habe der König kaum noch 50000 Solidi[186]).

Durch die Ausdehnung der königlichen Verwaltung und durch die Kriege waren unter Philipp dem Schönen die Anforderungen an die finanziellen Kräfte des Landes gewaltig gestiegen. Durch allerhand Finanzoperationen suchte man der

---

[182]) Not. et extr. XX, 2, p. 176 ff.

[183]) De abrev. fol. 9 (De recup. p. 116, n.).

[184]) De abrev. fol. 6'. 7'. 8.

[185]) De recup. p. 43. — Dabei vergisst er aber wohl, dass die Pension, die dem Papste und den Geistlichen dann zu zahlen wäre, genau nach ihrem früheren wirklichen Einkommen berechnet werden soll „impensis deductis et honeribus solitis", p. 33.

[186]) Ibid. § 51, p. 43.

Geldnot abzuhelfen[187]). Namentlich waren es die öfters wiederholten Münzveränderungen, die eine der Hauptklagen der Zeitgenossen bildeten, und die auch Dubois lebhaft beschäftigt haben, zumal er als besoldeter königlicher Beamter selbst darunter empfindlich zu leiden hatte[188]).

Er hat die Schädlichkeit und Verkehrtheit der Münzveränderungen wohl erkannt und sucht sie dem Könige klar zu machen. Schon im Jahre 1300 weist er darauf hin, dass die Einkünfte in Geld um die Hälfte gesunken seien, während umgekehrt die Preise für die nötigsten Lebensbedürfnisse auf das Doppelte stiegen[189]). Der Geldverkehr nach dem Auslande stockt fast ganz, niemand will das schlechte französische Geld („peccunia nigra") nehmen; statt des Geldes werden jetzt Waren ins Ausland ausgeführt, und dadurch steigen mit der steigenden Nachfrage die Preise dieser Waren in Frankreich. Alle Untertanen leiden unter dieser Münzverschlechterung, ausser dem König und den Münzpächtern, die natürlich zunächst aus dem Ueberschuss bei der Ausprägung der neuen, geringen Sorten einen immensen Gewinn (man rechnet etwa die Hälfte der gesamten Einnahmen der Krone) zogen[190]). Aber Dubois ist der Ueberzeugung, dass auch der König schliesslich, wenn man alle Umstände erwäge, mehr bei diesen Finanzoperationen verlieren werde, als er je gewinnen könnte[191]). Denn das Land werde dadurch dauernd geschädigt; die allgemeine Preissteigerung würde auch durch eine neue Münzverbesserung nicht wieder beseitigt werden. Hätte der König alle die übeln Folgen vorhergesehen, so würde er gewiss nicht

[187]) Vgl. zum folgenden Lavisse-Langlois, Hist. de France III, 2, p. 222 ff. bes. 230 ff. Boutaric, La France etc. p. 306 ff. Ausser Geoffroi de Paris vgl. auch das satirische Gedicht Dou roi, dou pape et des monnaies, Hist. litt. 27, p. 380 f. Lenient, La satire en France au moyen âge (1877), p. 168 f.

[188]) De recup. § 135, p. 123.

[189]) Ibid. p. 124, n. 1 = De abrev. fol. 32'.

[190]) Lavisse-Langlois a. a. O. p. 234.

[191]) De recup. p. 124.

solche verkehrte Massregeln gutgeheissen haben; aber es fehlt ihm die Erfahrung, er ist in Reichtum und Wohlleben aufgewachsen und kann die Not der Armen nicht verstehen!

Dubois meint, dass namentlich die Missstände im Heerwesen, die widerrechtlichen Befreiungen vom persönlichen Dienste die vermehrten Ausgaben und dann die Münzveränderungen im Gefolge gehabt haben[192]). Aus der Befolgung seiner Heeresreformvorschläge würde also auch eine Besserung der Finanzen sich ergeben.

Die Besserung der Finanzen glaubt er ferner auch durch eine Hebung des Handels, und zwar des Orienthandels, herbeiführen zu können: hieraus ergeben sich also die finanziellen Vorteile seines Kreuzzugplanes, seiner Vorschläge zur Eroberung und Kolonisierung des Heiligen Landes.

Jedes Land soll die Dinge, die es mit seinen natürlichen Hilfsmitteln billig erzeugen kann, produzieren und sie im Handel austauschen gegen solche, die es nicht selbst produzieren kann, z. B. sollen an den holz- und eisenreichen Küsten im Norden des Heiligen Landes Schiffe gebaut und Waffen fabriziert werden, die dann nach dem Süden exportiert und hier gegen die südländischen Produkte ausgetauscht werden sollen[193]). Es soll ferner ein regelmässiger Güteraustausch zwischen Frankreich und dem Heiligen Lande stattfinden: die teuren und begehrten orientalischen Produkte werden dann billig eingeführt werden können. Die Preise und die Transportkosten für die Waren sollen aber festgesetzt werden, um die täglich zunehmende Habsucht der Kaufleute zu beschränken[194]).

Die politische Organisation und Kolonisation des Heiligen Landes nach seiner Eroberung durch das Heer der europäischen Kreuzfahrer hat Dubois überhaupt beschäftigt: er gibt unter diesem Vorwand das Zukunftsbild eines Staates, wie er ihn sich denkt.

---

[192]) Ibid. p. 123.
[193]) p. 14. 53. 135.
[194]) p. 53. 56. 70. 89.

Er begnügt sich nicht damit, wie die andern Verfasser derartiger Kreuzzugsprojekte, Vorschläge für die finanzielle Vorbereitung und die militärische Ausführung des Kreuzzugs zu geben, sondern er erteilt auch Ratschläge für die Erhaltung des eroberten Landes, für seine wirtschaftliche Ausnutzung als eine Art europäischer Kolonie: es sind die ersten Grundzüge einer Kolonialpolitik, die hier wohl zum ersten Mal im Mittelalter aufgestellt werden, und selbst auf Aegypten richtet dieser erste französische Kolonialpolitiker bereits sein Augenmerk [194a]).

Jedes europäische Kontingent soll im Heiligen Land ein seiner Volkszahl entsprechendes Gebiet mit einer Stadt, einem Kastell oder sonst einem bedeutenderen Orte im Mittelpunkt erhalten: die Ortschaften sollen umgetauft werden nach den heimischen Orten des betreffenden europäischen Staates [195]). Davon verspricht sich Dubois eine grosse moralische Wirkung auf die Ansiedler. Nur die beiden grossen Städte Jerusalem und Akkon und die grösseren Hafenstädte mögen als gemeinsame Wohnplätze für alle europäische Nationen gelten [196]). Jede Stadt soll eine militärische Organisation haben: einen Oberbefehlshaber mit mehreren Centurionen; die Streitkräfte sollen genau verteilt werden [197]). An den Grenzen sollen die kriegerischsten europäischen Nationen, wie die Spanier, angesiedelt werden [198]). Die verschiedenen derart einzusetzenden „Könige" und Herrscher sollen ferner untereinander Militär- und Handelskonventionen schliessen, damit sie mit Truppen, Schiffen und Waren sich gegenseitig unterstützen können [199]).

Die Reformvorschläge Dubois' für das Gerichtswesen sollen natürlich ebenfalls im Heiligen Lande verwirklicht werden. Da eine grosse Verwirrung entstehen würde, wenn jede einzelne Stadt, jede nationale Gruppe ihren besonderen heimischen Landesgesetzen folgen wollte, so sollen alle partikularen

[194a]) p. 131 ff. 138 f., vgl. Nachtr.! [195]) De recup. § 20, p. 16 f.
[196]) Ibid. § 22, p. 17 [197]) Ibid. § 23, p. 17; p. 134 f.
[198]) Ibid. § 108, p. 92. [199]) p. 135.

Rechte und Prozessordnungen im Heiligen Lande aufgehoben und dafür eine einheitliche, einfache Rechtsordnung für alle Bewohner festgesetzt werden. Im geistlichen, wie im weltlichen Gerichtshof soll nach demselben geschriebenen Recht, in denselben vereinfachten Prozessformen entschieden werden[200]).

Endlich soll auch die Auswanderung nach dem Heiligen Lande und die Ansiedelung systematisch befördert werden. Einerseits nämlich sollen alle europäischen Friedensstörer, die den von dem „Konzil" errichteten allgemeinen Frieden nicht respektieren, nach dem Heiligen Lande deportiert und hier an den Grenzen angesiedelt werden, um zuerst im Kampfe gegen die Ungläubigen Verwendung zu finden[201]). Ferner aber sollen alle Herrscher sich verpflichten, nach der Eroberung jedes folgende Jahr so viele Krieger als möglich, und zwar mit ihren Frauen, nach dem Heiligen Lande zu schicken zur Ansiedelung und Kolonisation. Ueberall soll auch die Geistlichkeit zur Auswanderung auffordern, und die Auswanderer sollen aus öffentlichen und privaten Mitteln unterstützt werden[202]).

Auch meint Dubois, dass es für die Kolonisierung und Christianisierung des Landes sehr vorteilhaft sein würde, wenn die reichen, vornehmen Sarazenen mit christlichen Frauen verheiratet würden, die sie dann leicht auf die Seite der Christen ziehen könnten[203]).

Ein Hauptmittel der Kolonisation aber sieht er in der Verbreitung europäischer Bildung und Wissenschaft im Orient. Damit das aber möglich sei, müsse erst Erziehung und Unterricht in Europa gründlich reformiert werden. Auch dafür gibt Dubois einen umfassenden Plan an, den wir in seinen Hauptzügen kennen lernen müssen.

---

[200]) § 90, p. 73.
[201]) § 4, p. 7; § 7, p. 10; § 21, p. 17; § 108, p. 92.
[202]) § 18, p. 16; § 107, p. 91 f. [203]) § 69, p. 57.

IV. Reformen im Unterrichts- und Erziehungswesen. Zur Kolonisation des Orients ist vor allem die Kenntnis der orientalischen Sprachen unerlässlich. Ferner aber soll jeder europäische Ansiedler dort einen tüchtigen, seiner Sprache mächtigen Beichtvater und einen erfahrenen Arzt vorfinden, und die neuen Fürsten brauchen Sekretäre, die im stande sind, mit den Orientalen die politischen Geschäfte zu führen, also sprach- und rechtskundig sein müssen[204]). Diese Forderungen können aber bei den jetzigen Verhältnissen des europäischen Erziehungs- und Unterrichtswesens nicht erfüllt werden. Es muss erst die Vorbildung der Geistlichen, der Aerzte und der Juristen reformiert werden.

Die Hauptforderung, die Sprachkenntnis, soll durch die Errichtung von Instituten für orientalische Sprachen befriedigt werden, und zwar ist es eine Pflicht des Papstes, solche Sprachschulen zu errichten[205]). Denn der Papst soll die ganze Menschheit auf Erden für das Christentum gewinnen, allen das Evangelium predigen. Aber da er nicht alle Sprachen versteht und nicht, wie die Apostel beim ersten Pfingstfest, sich durch ein Wunder allen verständlich machen kann, so muss er die verschiedenen fremden Sprachen lehren lassen[206]). Dubois macht es Bonifaz VIII. zum besonderen Vorwurf, dass er nicht arabisch, chaldäisch, griechisch und hebräisch verstand, noch lehren liess[207]).

Darum soll Clemens V. in jeder „Provinz" eine oder zwei solche Unterrichtsanstalten, und zwar sowohl für Knaben, wie für Mädchen, errichten, am besten in den aufgehobenen Prioreien der Templer oder Johanniter[208]). Je hundert oder mehr Schüler sollen an einem Orte unterrichtet werden[209]). Dubois denkt sich ferner den Unterricht in zwei oder drei Stufen aufsteigend. Die einen Schulen geben nur die Elementarkurse,

---

[204]) De recup. §§ 57. 58. 59, p. 466.
[205]) Ibid. § 59, p. 48 f.; § 60.
[206]) Ibid. §§ 64. 65, p. 55.
[207]) Supplicatio, Dupuy p. 216 f.
[208]) De recup. p. 49 f.
[209]) § 71, p. 58.

die anderen die höheren, wissenschaftlichen Fächer und an der Spitze steht eine oberste Lehranstalt an der Kurie selbst, wo die befähigtsten Schüler dann selbst zum Lehramt zugelassen werden sollen[210]). Die Kosten des ganzen Unterrichtswesens sollen aus den Fonds, die für die Wiedergewinnung des Heiligen Landes gegründet sind, bestritten werden[211]).

Auch einen eingehenden Studienplan hat Dubois entworfen. Der Unterricht beginnt mit dem 4. bis 6. Lebensjahre und bezweckt zunächst ein gründliches Verständnis der lateinischen Sprache; dann folgt das Studium der griechischen und arabischen Sprache und der übrigen orientalischen Jdiomata litterata. Die Befähigteren sollen dann weiter entweder in der Glaubenslehre unterwiesen werden, um als Seelsorger nach dem Heiligen Lande geschickt zu werden, oder sie sollen Medizin und Chirurgie studieren[212]). Ebenso sollen die Mädchen in diesen Schulen lateinisch und eine andere Sprache erlernen und ferner in den Anfangsgründen der Naturwissenschaften und besonders in Medizin und Chirurgie unterrichtet werden[213]). Denn besonders als Aerztinnen für Frauen sollen sie gute Dienste tun[214]). Als Frauen der orientalischen Grossen oder der griechischen Geistlichen aber können sie für die Bekehrung zur römischen Kirche sehr einflussreich werden[215]). Die sprachkundigen Schüler aber sollen im Dienste der Fürsten und der Kurie auch politische Dienste leisten. Der Papst insbesondere kann sie notwendig brauchen für seine Korrespondenz mit dem östlichen, griechischen Klerus und bei Gesandtschaften in den Orient und nach Griechenland: diese in den orientalischen Sprachen und Wissenschaften erfahrenen Gelehrten könnten dann in Disputationen und Be-

---

[210]) §§ 61. 62, p. 50. 52. [211]) §§ 71—73, p. 58 ff.

[212]) § 61, p. 50 f.; und zwar cerurgia tam hominum quam equorum.

[213]) Ibid. p. 51.

[214]) p. 52: mulieres, quibus iste per exercitium medicine et cerurgie subvenirent presertim in secretis infirmitatibus et neccessitatibus earum.

[215]) p. 51 f. 57. 70. 71.

ratungen die Orientalen leicht besiegen und so das Ansehen und die Macht der römischen Kirche im Osten weiter ausdehnen[216]).

Diese Ideen Dubois' sind keineswegs besonders originell und neu. Die politischen und geistigen Beziehungen zwischen Europa und Byzanz und dem Orient waren im 13. Jahrhundert ja sehr rege[217]). Die Gründung des lateinischen Kaisertums und die fortgesetzten Unionsversuche der römischen Kirche hatten schon am Beginne des 13. Jahrhunderts den Austausch auch der geistigen Güter zwischen Byzanz und dem Abendlande angeregt; junge Griechen gingen nach Paris und Franzosen nach Konstantinopel[218]). Im Orient ferner hatte das Emporkommen der mongolischen Macht eine neue Periode engerer Verbindung Innerasiens mit dem Occident heraufgeführt. Die religiöse Indifferenz der Khane ermöglichte es der abendländischen Mission und mit ihr dem Handel, weit nach Asien hinein vorzudringen[219]), und die beiderseitige Gegnerschaft gegen den Islam machte auch politisch bekanntlich die Europäer und die Mongolen zeitweilig im Orient zu Verbündeten.

Die europäische Mission war es zunächst, die für ihre Zwecke das Studium der orientalischen Sprachen verlangte. Schon zur Zeit Innozenz' IV. wurde in Paris eine Art orientalisches Seminar gegründet, für zehn, später zwanzig junge

---

[216]) § 59, p. 47 f.; § 62, p. 52 f.

[217]) Vgl. Jourdain, Un collège oriental à Paris au treizième siècle (Revue des sociétés savantes 2e sér. t. VI. [1861]). — W. A. Neumann, Ueber das orientalische Sprachstudium seit dem 13. Jahrhundert (Wiener Rektoratsrede 1899). — Hirsch, Jewish Quarterly Rev. XII, p. 34 ff. —

[218]) Vgl. Rashdall, Universities I, 486. — Neumann p. 58. Schon 1205 scheint Innozenz III. ein solches Kollegium in Paris haben gründen wollen.

[219]) Ich erinnere nur an die Reisen der Franziskaner Piano Carpini u. Rubruquis und der beiden Poli. Die Resultate hat bereits R. Bacon in seinem Opus maius IV (ed. Bridges, vol. 1, p. 354 ff.) verwertet. — S. a. Neumann l. c. p. 107, n. 18.

Orientalen bestimmt, die hier die abendländische Theologie studieren sollten, um dann als Missionare nach dem Orient zurückzukehren[220]). Alexander IV., Clemens IV., Gregor X. und Honorius IV. sorgten ebenfalls für dieses Seminar in Paris[221]). Dann waren es aber vor allem die Bettelorden, voran die Dominikaner, die für ihre eigenen Missionszwecke Schulen für griechische, hebräische und lateinische Sprachen errichteten[222]). Roger Bacon hat sodann das Sprachenstudium nicht mehr bloss zum Zwecke der Mission, sondern auch zum Zwecke der philologischen Kritik und der wissenschaftlichen Forschung empfohlen und selbst geübt[223]). Am nächsten aber stehen Dubois' Bestrebungen ohne Zweifel die seines berühmten Zeitgenossen Raimundus Lullus, der unermüdlich immer und immer wieder in seinen Schriften die Forderung erhebt, Schulen für die orientalischen Sprachen zum Zwecke der Mission zu errichten[224]). Lull hat auch dem Konzil von

---

[220]) Chartul. univ. Paris. 1, 212, no. 180, vor 1248, Juni 22; ibid. no. 181. 182.

[221]) Chartul. 1, p. 372, no. 324; 638, no. 527.

[222]) Douais, Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des frères prêcheurs (1884), p. 135 ff. — K. Werner, Thomas von Aquino I, 601. — Neumann p. 61 f. Schon der dritte Dominikanergeneral, der Kanonist Raimund von Peñaforte, gründete in nordafrikanischen und spanischen Klöstern solche Schulen, mit Unterstützung der spanischen Könige; 1254 entstand in Sevilla ein Generalstudium für Lateinisch und Arabisch. Berühmt war durch seine Sprachenkenntnis der Dominikaner Raimundus Martini (gest. 1284), der hebräisch, chaldäisch, arabisch verstand und eine arabische Summa gegen die Sarazenen schrieb. cf. Werner a. a. O. p. 622.

[223]) Ueber Bacon ausser dem seltenen Buche von E. Charles, Roger Bacon, Paris 1861 (mir nicht zugänglich), Dictionary of National Biography vol. II, p. 374 ff. und die Introduction zu der Ausgabe des Opus Maius von J. H. Bridges (Oxford 1897), vol. 1, p. XXI ff. bes. XLVIII ff. — Neumann l. c. p. 59.

[224]) Hist. litt. 29, p. 102, schon 1294 ein solches Projekt Coelestin V. vorgetragen; ibid. p. 341 desgl. an Bonifaz VIII; ibid. p. 31. 33 und Chartul. univ. Paris. II, 83 f. no. 611, v. J. 1298—99. — Martène et Durand, Thes. nov. anecd. 1, 1317. Hist. litt. l. c. p. 35: 1305 trägt er

Vienne ein entsprechendes Projekt überreicht und das Konzil hat tatsächlich die Errichtung von scholae für Hebräisch, Griechisch, Arabisch und Chaldäisch an den Universitäten Rom, Paris, Oxford, Bologna und Salamanca beschlossen[225]).

Dubois ist also auch hier nur das Echo allgemeinerer Bestrebungen.

2. Auch seine sonstigen Ideen über eine Reform der Erziehung und der Studien stehen nicht so vereinzelt da in ihrer Zeit, und namentlich sind es wieder Bacon und Lull, die vor allen anderen dabei auf ihn Einfluss gewonnen haben.

Die sehr ausführlich beschriebene Methode des grammatikalischen Anfangsunterrichts (vom 4. oder 6. bis zum 10. oder 12. Jahre) zur Erlernung des Latein, mit ihrem Vorlesen, Auswendiglernen und Repetieren, schliesst sich an den bestehenden Modus eng an[226]); nur erstrebt Dubois möglichste Abkürzung und Weglassung überflüssiger Uebungen. Bis zum 14. Jahre soll die zweite Stufe, der Unterricht in der Logik, beendet sein. Hierauf folgt Naturwissenschaft und zwar nach einem Auszug aus des Albertus Magnus Naturalia und nach den naturwissenschaftlichen Quästionen des Thomas von Aquino, des Siger von Brabant und anderer Gelehrten[227]). Hier zeigt sich der Eklektizismus Dubois' am deutlichsten, wenn er Gegner wie Thomas und Siger nebeneinander stellt. Es folgt dann als letzte Stufe des mittleren Unterrichts, der Unterricht in den moralischen Wissenschaften: Monastik, Ethik

---

Klemens V. seine Bitte vor; vgl. ibid. p. 154 (v. J. 1308), p. 238 (v. J. 1310), p. 255.

[225]) Lull fordert drei Kollegien für Arabisch in Rom, Paris und Toledo: Hist. litt. l. c. p. 340, no. 252: Petitio in concilio generali; p. 342, no. 254: Liber de acquisitione terre sancte (v. J. 1309). — Statut des Konzils von Vienne: Chartul. univ. Paris. II, 154, no. 695; vgl. auch Rashdall, Universities II, 1, p. 30. 80. 82. 97. 459. 521 n. — Neumann l. c. p. 70.

[226]) De recup. § 71, p. 58 f. vgl. Schmid, K., Geschichte der Erziehung II, 1, p. 438 ff. — Rashdall I, p. 33 f.

[227]) De recup. § 72, p. 60 f.

und Politik. Auch hier soll ein kurzes Lehrbuch zu Grunde gelegt werden[228]).

Die dazu geeigneten Schüler sollen auch in der Mathematik unterrichtet werden und zwar in der theoretischen wie in der angewandten, der Mechanik, die im Kriegswesen angewendet werden kann. Hierfür beruft sich Dubois auf Bacon. Es handelt sich dabei um die Elemente der Geometrie, der Geographie, der Astronomie und der Physik, wie sie Bacon in seinem grossen Werke beschrieben hatte[229]).

Es ist also hauptsächlich die Absicht, den grundlegenden Unterricht möglichst abzukürzen und praktisch zu gestalten. Deshalb fordert er überall kurze Kompendien und betont die praktischen Kenntnisse der Sprachen, der Naturwissenschaften und der Mathematik unter der Einwirkung von Bacons Ideen, aber doch nicht mit der vollen Entschiedenheit dieses wahren Reformators der Wissenschaft.

Derselbe Zug beherrscht nun auch seine Ansichten über das Studium der höheren Wissenschaften: der Theologie, der Rechtswissenschaft und der Medizin. Die Grundlagen für alle höheren Wissenschaften enthält auch für Dubois, wie für Thomas, die Bibel. Es ist also für alle, auch für die Mediziner, gut, die Bibel und die theologischen Summen zu studieren[230]).

Die Theologen aber müssen gleichmässig in Philosophie und Theologie und im geistlichen und weltlichen Recht be-

---

[228]) Ibid. § 73, p. 61. Er empfiehlt ein Buch des Hermannus Alemannus, eines der frühesten (averroistischen) Uebersetzer des Aristoteles im 13. Jahrhundert; über ihn Roger Bacon, Op. maius, vol. I, p. 73. 101; Compendium studii ed. Brewer (Rolls series), p. 471 ff. — Renan, Averroes, p. 166 ff.

[229]) De recup. § 79, p. 65; § 84, p. 68. Dubois zitiert den libellus des Roger Bacon Super utilitatibus mathematicarum, d. h. pars IV des Opus maius, ed. Bridges, vol. I, p. 97 ff. — Vgl. Renan, Hist. litt. 26, p. 473. 514.

[230]) De recup. § 74, p. 62. — cf. Thomas, Summa theol. I, 1, art. 5.

wandert sein; keines dürfen sie ganz vernachlässigen[231]). Die Juristen ferner, die künftigen Staatsbeamten und Richter sollen ebenfalls praktischer und gründlicher vorgebildet werden als bisher[232]): das weltliche und das geistliche Recht sollen in praktisch angelegten, kurzen Handbüchern zum Studium verarbeitet werden, so dass die Scholaren in kurzer Zeit sich alles Wesentliche aneignen, auch diese Abrisse immer bei sich führen können. Mit Hilfe solcher praktischen Lehrbücher hofft Dubois einen befähigten Kopf mit 30 Jahren zu einem tüchtigen Philosophen, Juristen und Prediger machen zu können[233]).

Medizin und Chirurgie, die im Mittelalter immer in letzter Linie unter den Wissenschaften stehen, sollen nur die studieren, die zu den anderen Wissenschaften nicht taugen. Sie brauchen nur etwas Logik und etwas mehr, wenn möglich, Naturwissenschaft zu studieren. Auch die Pharmazie sollen sie praktisch bereits auf der Schule lernen, und wünschenswert ist es, dass auch ihre Frauen etwas von Medizin verstehen[234]).

Für alle kommt es darauf an, dass die eigentliche Studienzeit möglichst abgekürzt werde, damit sie möglichst bald in die Praxis ihres Berufs eintreten, durch Erfahrung sich die vollkommene Kenntnis der Dinge verschaffen. Denn Dubois ist der Ueberzeugung, dass das blosse Wissen im Leben nicht genüge, dass Wissen und Erfahrung zusammen kommen müssen zur Beherrschung der Welt. Wiederholt spricht er von der Notwendigkeit der Erfahrung und schildert die Art

---

[231]) De recup. §§ 76—78, p. 64 f. — Vgl. die bekannten Klagen Roger Bacons, Opus tertium c. 24, Compendium studii c. 4, ed. Brewer p. 84 ff. 419 ff. u. oben S. 398, n. 78.

[232]) De recup. § 76, p. 63.

[233]) Ueber derartige Handbücher aus dem 13. Jahrhundert vgl. Tardif, Hist. des sources du droit français p. 361. — Langlois l. c. p. 63, n. 1; ein damals vielbenutztes, praktisches, juristisches Handbuch für Studenten war z. B. die Summa de iudiciis possessoriis von Odo Senonensis (de St. Sauveur), verfasst ca. 1301, Hist. litt. 25, p. 85 ff.

[234]) p. 62, vgl. p. 50 f.

und die Vorteile der induktiven Methode[235]). Möglichst früh sollen daher die jungen Leute das praktische Leben kennen lernen, wenn sie noch kräftig und frisch sind, damit sie Zeit haben, sich reiche Erfahrungen zu erwerben; deshalb muss eben die Zeit des theoretischen Studiums tunlichst abgekürzt werden[236]).

In diesem Lobe der Erfahrung, der Praxis, im Gegensatz zu dem toten Buchwissen und der unfruchtbaren Scholastik seiner Zeit, trifft Dubois ganz zusammen mit Roger Bacon[237]). Beiden ist die Erfahrung die summa rerum magistra[238]). Das ist wohl eine Seltenheit in der damaligen Zeit; aber man darf doch sagen, dass es nie an solchen vereinzelten Stimmen gefehlt hat, die gegen das Ueberwuchern der formalistischen, dialektischen Richtung auf die natürlichen Quellen der Erkenntnis hinwiesen[239]). Auch Thomas von Aquino erkennt z. B. ja die Erfahrung als Quelle der Erkenntnis an, und es scheint, dass Dubois sich in seinen Anschauungen mehr an die Aeusserungen des Thomas, als an Bacon anlehnt[240]).

---

[235]) De recup. § 80, p. 66 f. Die Methode schildert er z. B. De abbrev. fol. 11′ (bei Langlois p. 6, n. 1), De recup. p. 5 f.

[236]) De recup. § 81, p. 67.

[237]) Vgl. Roger Bacon, Opus maius VI, t. 1, ed. Bridges II, 167 ff. 201 f.

[238]) De recup. § 76, p. 64. 139: De abrev. fol. 11 (= De recup. p. 112, n. 1); vgl. Bacon l. c. vol. II, p. 202.

[239]) Vgl. Langlois, Préface, p. XV; Bridges l. c. p. LXXVIII f.; über die englische, mathematische Schule Grossetestes u. a. in Oxford und über Peter von Maricourt in Frankreich ibid. p. XXIII bis XXVII; Rashdall, Universities II, 2, p. 520 ff. — Kaufmann, Geschichte der deutschen Universitäten I, 20, 21.

[240]) Das betrifft insbesondere die eigentümlichen Ideen Dubois' von den Dämonen, denen er die grösste Erfahrung zuschreibt De abrev. fol. 11′. De recup. p. 4 ff. etc. Dieselbe Lehre bei Thomas v. Aquino, der eigentlich nur die sinnliche Erfahrung kennt, aber auch eine Erfahrung ad intellectum, und zwar besitzen diese die Dämonen (d. h. „die Wissenden"), die die Gedanken aus äussern Zeichen erraten können, die die Wahrheit und die Zukunft erkennen, namentlich durch experientia;

Es ist die entgegengesetzte Richtung, wenn Raimundus Lullus in seiner „Grossen Kunst“ den Universalkalkül gefunden zu haben glaubte, mit dessen Hilfe die vollständige Kenntnis alles Wissensmöglichen erreichbar sein sollte[241]). Dubois glaubt nicht an diese Unfehlbarkeit der logischen, dialektischen Kunst. Aber trotzdem ist es gerade doch auch Lullus, dessen Ideen ihn beeinflusst haben. Ihre allgemeinen Tendenzen: der echte oder angenommene Kreuzzugs- und Missionseifer, die Reformpläne, die Projekte einer allgemeinen Wissenschaftsverbesserung entsprechen sich oft auch in Einzelheiten. Wir haben bereits auf zwei Punkte hingewiesen[242]). Es kommt dazu noch die beiden gemeinsame Vorliebe für kurze, billige und praktische Handbücher aller Wissenschaften. Dubois fordert solche Abrisse für die Logik, die Naturkunde, die Jurisprudenz etc. Lull verfasste einen Liber principiorum iuris, eine Ars medicinae, einen Liber clericorum, einen Liber de militia, alles kurze Handbüchlein, durch die er das Studium der Wissenschaften zu erleichtern und abzukürzen suchte, den armen Studenten ein Hilfsmittel geben wollte, das die vielen Glossen und andern Bücher überflüssig mache: „Denn ein Mensch ist nahe dem Tode ehe er in geeigneter Weise etwas vom Rechte gelernt hat[243])“.

Auf beiden Seiten also, bei Lull, wie bei Roger Bacon und bei Dubois, zeigt sich die Reaktion gegen die öde Schriftgelehrsamkeit und das unfruchtbare Anhäufen von Glosse zu Glosse und Kommentaren zu Kommentaren, die Erkenntnis der Unmöglichkeit, diesen Wust in einer beschränkten Studienzeit zu überwinden und überhaupt eine

---

vgl. bes. Summa theol. I, 1, p. 64, art. 1; q. 54, art. 1. 5, art. 5, 2; q. 57, art. 3, q. 58, art. 3, 3. II. l. Sentent. dist. 7, q. 2, art. 1 etc.

[241]) Hist. litt. 29, p. 1 ff. Ueber die Beziehungen zu Dubois p. 42

[242]) Vgl. oben p. 405. 435.

[243]) Hist. litt. 29, p. 12: die Logik soll in der Vulgärsprache in Reimen gelernt werden, vgl. p. 84 ff. 250. 255. 258. 309.

brauchbare Vorbildung für den praktischen Beruf daraus zu gewinnen[244]).

Dubois ist also auch in diesem Punkte weder der erste, noch der einzige, der Kritik an dem Bestehenden übt und nach Abhilfe sucht.

V. Hauptergebnisse. Es ist ein umfassendes Reformprojekt, das Dubois in seinen Schriften vorlegt. Er greift tief ein nicht nur in die staatlichen und kirchlichen Fragen seiner Zeit, sondern auch in allgemeinere, soziale und geistige Probleme. Er will eine Umgestaltung des gesamten innerlichen und äusserlichen Zustands der Christenheit. Nach aussen schwebt ihm immer wieder, trotz aller Erkenntnis ihrer Undurchführbarkeit, die alte Idee des Universalreichs vor. Wenn er einmal die Eroberung der Welt durch die europäische Zivilisation für die einzig mögliche Form der monarchia mundi ansieht[245]), so gibt er doch andererseits sehr konkrete Ratschläge zur Begründung einer französischen Suprematie im Occident und Orient[246]), zur Erwerbung der Kaiserwürde durch Philipp den Schönen[247]), zur Gründung einer französischen Sekundogenitur im Heiligen Land[248]) u. s. f.

Sind diese hochfliegenden, nicht realisierbaren Pläne einer französischen Welteroberungspolitik nur wertvoll als Kennzeichen der Stimmung, als Ausdruck der Idee von der Machtstellung Frankreichs unter den Staaten Europas, wie sie gewiss nicht Dubois allein damals beherrschte[249]), so haben seine andern Ideen, seine Pläne zu einer inneren, politischen und sozialen Reform doch eine noch grössere Bedeutung.

---

[244]) Ueber die Länge des Studiums etc. vgl. Rashdall, I, 452 f. 462 f.

[245]) De recup. § 63, p. 54; § 70, p. 57 f.

[246]) De abrev. fol. 6′ ff. bis 11. De recup. §§ 116. 117, p. 103 ff.

[247]) Not. et extr. XX, 2, p. 186 ff., no. 30.

[248]) Appendice zu De recup. p. 131 ff.

[249]) Bereits Jordan von Osnabrück hat bekanntlich energisch den Gedanken der französischen Hegemonie über Europa bekämpft.

Es scheint ein phantastisches Zukunftsbild zu sein, das Dubois hier entwirft: Die Säkularisation des gesamten Kirchenguts, die Abschaffung des Cölibats, die Beschränkung der Klöster, die Reform des gesamten Unterrichtswesens zu Gunsten einer Heranziehung der lebenden Sprachen, der Naturwissenschaft und der Mathematik, die Reform des Heereswesens, des Aufgebots und der Taktik, die Kodifikation und Vereinfachung der Gesetze, einheitliches Recht und Gericht, vereinfachtes Prozessverfahren, Pläne zur Kolonisation und Begünstigung der Auswanderung; Gründung eines europäischen Friedensbundes mit einem internationalen Schiedsgericht: all das sind Ideen, die uns zum grossen Teil fast modern und für das Mittelalter fremdartig und überraschend scheinen. Aber waren es am Anfange des 14. Jahrhunderts wirklich alles nur eitle, rein aus der Luft gegriffene Träumereien? Wir sahen, dass viele von Dubois' Hauptgedanken keineswegs originell und neu waren, dass Vorgänger und Zeitgenossen Aehnliches bereits gedacht und ausgesprochen hatten, dass Zustände und Missstände im sozialen und politischen Leben der Zeit einen denkenden Betrachter leicht zu Forderungen führen konnten, wie sie Dubois (z. B. im Gerichts-, Heer- und Unterrichtswesen) aufstellt. Man kann wohl sagen, dass Dubois immer an eine allgemeiner verbreitete Tendenz oder an die eigene, praktische Erfahrung anknüpft. Eben dass so manche seiner Ideen in seiner eigenen Zeit noch verwirklicht wurden, wie gewisse Reformen im Gerichtswesen, wie die Wandelung in der Stellung des Papsttums etc., zeigt, dass Dubois kein blosser Träumer abstrakter Hirngespinste war. Was seine Reformideen so utopisch erscheinen lässt, das ist ihre Zusammenfassung in einem grossen, systematischen Gesamtplane und die konsequente Durchführung einzelner Forderungen, die im Keime bereits verbreitet waren. Als Ganzes waren Dubois' Pläne utopisch, undurchführbar; in den Grundgedanken beruhten sie überall auf Zeitströmungen und Zuständen der Wirklichkeit.

2. Fast ebenso interessant, wie seine Reformideen, sind seine allgemeinen Grundsätze und Anschauungen von der Welt und den Dingen. In dieser Hinsicht macht sich sein Eklektizismus am meisten geltend: Dubois war, wie wir erfahren, anfangs Schüler des Siger von Brabant, eines der Hauptvertreter des Averroismus, d. h. jener Lehre, die den Widerspruch zwischen Vernunft und Kirchenlehre in der stärksten Weise betonte[250]). Einer der Hauptpunkte war die Lehre von der Einheit des menschlichen Intellekts, d. h. die Annahme, dass es nur eine einzige, einheitliche Intelligenz in der Welt gebe, an der alle Menschen gleichermassen teil hätten: Daraus folgerte man nun die unterschiedslose Gleichheit aller Menschen, auch in moralischer Beziehung, die Unmöglichkeit eines persönlichen Verdienstes, und weiter die Unmöglichkeit persönlicher Unsterblichkeit; die Seele geht zu Grunde mit dem Körper. Alles, was in der Welt geschieht, ist notwendig und ist unterworfen dem Einfluss der himmlischen Körper; eine menschliche Willensfreiheit gibt es nicht[251]).

Gegen diese Anschauungen hauptsächlich richtete sich der Kampf der Thomisten und der Anhänger der kirchlichen Lehren. Es zeigt sich, dass auch Dubois, so augenscheinlich er auch von Siger beeinflusst ist, in seinen Schriften sich zu einem dem Thomismus verwandten Standpunkt bekehrt hat. Er ist ängstlich um das Seelenheil der Verstorbenen besorgt[252]), und er ist keineswegs ein Anhänger der Lehre von der Unfreiheit des menschlichen Willens. Er bekämpft die Meinung

---

[250]) De recup. p. 61. 121. Mandonnet, Siger de Brabant etc. p. XCIII ff.

[251]) Mandonnet p. CXVIII. CXXVII. Auch im Volk waren solche Lehren verbreitet: ibid. nach Tocco Vita S. Thomae, Acta SS Martii, t. I, p. 666. — Eben damals schrieb Jean de Meun seine Fortsetzung des Roman de la Rose, voll kommunistischer und materialistischer Ideen.

[252]) Deshalb bekämpft er den Krieg: De abrev. fol. 2'. De recup. p. 3 f. etc. Deshalb ist er auch gegen Exkommunikation: De abrev. fol. 19. De recup. p. 8 etc.

des Fatalismus; die wahren Philosophen und Theologen geben zwar den grossen Einfluss der Gestirne u. s. w. zu, aber diese Einflüsse sind nicht unwiderstehlich. Wir können immer unser Verhalten nach den Ratschlägen unserer Vernunft und unserer Erfahrung regeln[253]). Aber andererseits ist Dubois doch sehr geneigt, diese äusseren, irdischen und überirdischen Einwirkungen auf den Menschen recht hoch anzuschlagen. Sonne und Mond und die Bewegung der himmlischen Sphären beeinflussen die menschlichen Neigungen und drücken ganzen Völkern in moralischer und physischer Hinsicht ihren Stempel auf[254]). Er teilt damit nur die astrologischen Ansichten des Thomas von Aquino[255]), wie auch des Roger Bacon[256]) und stimmt auch mit Thomas überein in seinem Glauben an die Dämonen, die er überall am Werke erblickt, deren Macht er hauptsächlich in ihrer zeitlich unbegrenzten Erfahrung sieht. Diese beiden Theorien, der üble Einfluss böser Geister und der der himmlischen Konstellationen, gehören zu seinen Lieblingsideen.

Der menschliche Wille kann zwar über diese Einwirkungen dominieren; es gibt also auch eine sittliche Verantwortlichkeit. Aber freilich ein wirkliches Wissen um das sittlich Gute oder Böse gibt es nach Dubois nicht: er ist ganz beherrscht von dem Gedanken der durchgehenden Relativität im moralischen, wie im intellektuellen Gebiet. Absolute Prinzipien sind auf diese Welt überhaupt nicht anwendbar; es gibt kein absolut Gutes oder Böses: auch das Gute zieht Schlimmes nach sich[257]). Wir können nicht mit logisch zwingenden

---

[253]) De abrev. fol. 11′. De recup. p. 6.

[254]) De recup. p. 6. 67. 129. 139.

[255]) Thomas, Summa theol. I, 1, q. 115, art. 3 u. 4; I, 2, q. 9, art. 5.

[256]) Bacon, Opus Maius ed. Bridges I, p. 138. 246 ff. 249 f. 379 ff. Compendium studii ed. Brewer p. 422.

[257]) De abrev. fol. 28: Hec enim materia moralis non ex neccessariis principiis, set probabilibus procedens, argumentabilis est secundum

Gründen im moralischen Gebiet operieren. Man kann nur die Wahrscheinlichkeit des Guten beweisen und zwar muss man dabei auf die Heilige Schrift rekurrieren. Die Heilige Schrift aber kann man nur durch den Glauben verstehen, nicht vernünftig begreifen[258]). Aus ihr erkennt man, was Sünde ist, und was die Folgen der Sünde sind für den einzelnen, wie für ganze Völker und Länder. Diejenigen, die nicht an Sünde glauben, die alles dem Zufall zuschreiben, sündigen gegen die Heilige Schrift[259]).

An der Autorität der Heiligen Schrift hält also Dubois fest; nicht so an den übrigen kirchlichen Autoritäten, den Aussprüchen der Heiligen, der Kirchenväter und Päpste. Die Vorschriften der Bibel genügen, die Meinungen der heiligen Väter sollen dagegen keine allgemeine Geltung haben. Ihre ursprünglich guten Vorschriften wirken jetzt unter den veränderten Zeitumständen oft schädlich, führen zur Heuchelei. Die moralische Absicht der heiligen Väter war allerdings immer vollkommen, aber die Wirkung ihrer Vorschriften ist oft verderblich. Das lag zum Teil an den Heiligen selbst: es fehlte ihnen die nötige praktische Welterfahrenheit; hätten sie die besessen, so würden sie gewiss viele strenge Regeln nicht erlassen haben[260]).

Diese Weltkenntnis, die praktische Erfahrenheit ist es

---

facundiam ipsam tractantium. — De recup. p. 42: Hec materia moralis est, idcirco vera conclusio per demonstraciones ostensivas probari non potest.

[258]) De recup. p. 93: videntes Scripturam cuius modus sciendi fides est. Er unterscheidet hier p. 94 scharf zwischen dem: potest probari theologice und etiam philosophice loquendo demonstrari, zwischen den exempla und der lex mosayca der Heiligen Schrift und den inconvincibiles rationes und der lex naturalis der Philosophen. — Vgl. p. 101: per sacras Scripturas et earum expositiones, in quibus et per quas querere debemus causas verisimiles et probabiles omnium effectuum quos videmus.

[259]) Ibid. p. 101 f.

[260]) De abrev. fol. 28. De recup. p. 40 f.

eben, die Dubois immer und überall am höchsten schätzt, höher als alles theoretische Wissen. Ein universales, vollständiges Wissen ist überhaupt nicht erreichbar; niemand ist auch nur in zwei oder drei Gebieten hervorragend und die Wissens- und Tätigkeitsgebiete haben sich so vervielfältigt, dass Tausende und Abertausende nicht ausreichen, sie alle zu umfassen[261]). Jeder hält gewöhnlich seine eigene Wissenschaft für die beste und nützlichste und ausreichend zur Beherrschung der Welt[262]). — Das könnte man recht gut als Polemik gegen die Phantastereien des Raimundus Lullus auffassen.

Die Logik und Dialektik schätzt Dubois zwar hoch und empfiehlt sie insbesondere den Juristen[263]), aber er überschätzt sie nicht, er weist sogar darauf hin, dass in einzelnen Fällen die natürliche Begabung, der natürliche gesunde Menschenverstand, die logische Kunst im Urteilen erreichen oder übertreffen könne[264]). Der Intellekt ist zwar nach Dubois nicht eine bloss organische Funktion, aber er bedarf doch der Organe, und diese Verstandesorgane altern und verfallen im nördlicheren Klima rascher als im südlichen[265]). Eben deshalb strebt er vor allem nach Abkürzung der Studienzeit und möglichst frühem Eintritt der jungen Leute in die Praxis.

Dubois ist Pessimist. Er hat schlimme Erfahrungen mit den Menschen gemacht. Habsucht, Geiz und Bosheit sind im Zunehmen begriffen; der Vorteil des Staates, das öffentliche Wohl wird namentlich in Frankreich mehr verachtet als in anderen Ländern[266]). Dem will eben Dubois mit seinen

---

[261]) De recup. p. 69. [262]) Ibid. p. 66. [263]) p. 78 f.

[264]) § 98, p. 79: possibile est, licet rarissime contigerit, quod aliquis ex sua naturali complexione tam elegans habeat judicium rationis naturalis, quod hujus judicium artem et modum sciendi logicalem in aliis adquisitum superat et transcendit vel equiparare facit.

[265]) Ibid. p. 79.

[266]) De abrev. fol. 27′: hominum crescente malicia; fol. 31′: vicium

Reformprogrammen abhelfen. Seine Vorschläge ruhen auf langjähriger Erfahrung. Denn die Politik, wie die Ethik, lässt keine apodiktischen, allgemeingiltigen Schlüsse zu; sondern aus wahrscheinlichen Voraussetzungen zieht sie durch Vergleichung der Gegenwart und der Vergangenheit ihre Schlüsse auf die Zukunft[267]).

Es war Dubois ernst mit seinen Reformplänen. Er ist aufrichtig patriotisch, ja chauvinistisch in seinen Urteilen über die Vorzüge des französischen Volks, in seiner Verachtung der Ausländer, vor allem der Römer und Lombarden[268]). Aber sein Charakter erscheint uns doch auch nicht frei von den Gebrechen, die er an seinen Zeitgenossen tadelt. Er hat in seinen Schriften es recht gut verstanden, seine Person neben der Sache, der er dient, in den Vordergrund zu schieben. Die Art, wie er seine Projekte anpreist und immer wieder seine Dienste anbietet, hat etwas Aufdringliches und Charlatanhaftes. Betont er einerseits, dass er nur im Dienste der Wahrheit schreibe, dass die Wahrheit über alles gehe[269]), so scheut er sich andererseits nicht, rechte Advokatenkniffe als politische Massregeln vorzuschlagen[270]). Es ist vielleicht zu hart geurteilt, wenn Hauréau[271]) ihn einen falschen Cato nennt, der heuchelt, schmeichelt und lügt. Aber sein Charakter erscheint auch uns in keinem günstigeren Lichte, als der der übrigen Politiker Philipps des Schönen. Merkwürdig aber bleibt seine Persönlichkeit, um so merkwürdiger, wenn wir annehmen dürfen, dass die Grundzüge seiner Anschauungen nicht so sehr originell waren, dass er meist nur allgemeineren Strömungen

---

contemptus salutis et utilitatis reipublice plus in regno Francie quam in aliis mundi partibus tractenus inolevit. — De recup. p. 122.

[267]) De abrev. fol. 31′ (de recup. p. 125 n.). De recup. p. 97.

[268]) De abrev. fol. 28′. De recup. 99. 200 ff. etc.

[269]) De recup. p. 125.

[270]) De abrev. fol. 16: Vereitelung eines gerichtlichen Beweisverfahrens.

[271]) Journal des savants 1894, p. 117.

und Richtungen seiner Zeit, die wir sonst wenig deutlich zu erkennen vermögen, einen besonders originellen Ausdruck gab: er ist einer der charakteristischsten Vertreter eines neuen Standes und der besonderen, geistigen Bildung dieses Standes, einer jener bürgerlichen, juristisch gebildeten Laien, die in Frankreich im politischen Leben fortan eine so hervorragende Rolle spielen sollten.

V.

Rückblick und Ausblick.

Versuchen wir am Schlusse unserer Untersuchungen uns Rechenschaft zu geben über die Hauptergebnisse. Wir konnten nur einen Teil der publizistischen Schriften besprechen, die der Kirchenstreit zwischen Frankreich und Bonifaz VIII. hervorgebracht hat. Wir erfahren aus den uns bekannt gewordenen Schriften selbst, dass es noch andere ähnliche Traktate gegeben haben mag, die uns vielleicht verloren gegangen sind, oder auch noch irgendwo verborgen liegen. Die weitere Forschung mag hier vielleicht noch manches entdecken; aber es scheint uns, dass wir bereits aus der jetzt bekannten Literatur uns eine vollständige Vorstellung verschaffen können von den wesentlichen politischen Ideen und Tendenzen, die die Parteien in jenem Streite erfüllten. Suchen wir einige Hauptpunkte festzustellen.

1. Das ganze Mittelalter ist bekanntlich beherrscht von der Idee des universalen Menschheitsverbands, in dem Kirche und Staat eine Einheit bilden, eine ecclesia oder res publica christicolarum, einen Gottesstaat, innerhalb dessen es nur zwei verschiedene Gewalten, zwei Schwerter gibt, deren Verhältnis zueinander je nach der Parteistellung als Subordination oder Koordination aufgefasst wird, die aber jedenfalls immer eine untrennbare Einheit bilden, dieselbe theokratische Grundlage haben.

Diese Vorstellungen durchziehen, wie wir sahen, auch alle die von uns besprochenen Traktate, welcher Parteirichtung

ihre Verfasser auch angehören. Aber eben hier finden wir auch zum ersten Male daneben eine andere Ideenreihe. Von antiken, juristischen und aristotelischen Anschauungen aus, auf naturrechtlichen, nicht theokratischen Voraussetzungen erwächst ein selbständiger, neuer Staatsbegriff unabhängig von der kirchlichen Anschauung, ergänzend neben diese, zum Teil in Gegensatz zu ihr tretend. Von diesen neuen Gesichtspunkten aus wird nun Kritik geübt an dem alten kirchlichen Begriff des geistlich-weltlichen Universalverbandes; er beginnt zu zerbröckeln. Seine weltliche Seite löst sich auf in der Idee souveräner Nationalstaaten; aber auch die Vorstellung von der universalen geistlichen Gewalt wird durch Uebertragung der naturrechtlichen Begriffe modifiziert; der Begriff der Kirche und des Verhältnisses von Staat und Kirche wird begrifflich neu gefasst.

Betrachten wir zuerst die Vorstellungen von der Kirche und der päpstlichen Gewalt. Die kurialistischen Schriften enthalten im wesentlichen nicht mehr als das Fazit der Grundsätze Gregors VII. und seiner Nachfolger, wie sie im Dekretalenrecht des 13. Jahrhunderts und in den dogmatischen Schriften des Thomas von Aquino bereits systematisch verarbeitet worden waren. Neue Forderungen und Grundsätze vermochten auch Bonifaz VIII. und seine Anhänger dieser absolutistischen Doktrin nicht mehr hinzuzufügen, nur in Einzelheiten versuchten sie noch eine Erweiterung.

Dabei handelt es sich vor allem um zwei Punkte: das Gebiet der Rechtspflege und das Eigentum an weltlichen Gütern, d. h. um diejenigen beiden Machtfaktoren, gegen die sich vor allem der Kampf der erstarkten staatlichen Gewalten richtete. Unter Philipp dem Schönen hatte das Königtum in diesem Kampfe gegen die geistliche Gerichtsbarkeit und gegen die Steuerfreiheit des Klerus gesiegt; die mächtige innerkirchliche Opposition, die Armutsbewegung gegen die verweltlichte Kirche, gab ihm dabei die moralische Unterstützung weiter Kreise. Wenn jetzt erst Aegidius im Kampfe gegen diese

Mächte seine extremen Theorien von einem allgemeinen Obereigentum des Papstes an allen Gütern der Laien, wie des Klerus, nach Art etwa des päpstlichen Obereigentums an den Gütern der Minoriten, aufstellt, und wenn er gleichzeitig alle Schranken der geistlichen Jurisdiktion aufhebt, so kennzeichnet eben die Extravaganz seiner Theorien diesen Versuch als eine Reaktionsbewegung. Die Kurialisten sind in Wahrheit die Verteidiger einer verlorenen Position, nicht die Angreifer; die reale Machtstellung des Papsttums in Staat und Kirche war längst erschüttert, ehe seine Verteidiger die Doktrin des päpstlichen Absolutismus auf die Spitze trieben.

Auch die Beweisführung bewegt sich in diesen Schriften weit mehr in den Bahnen der vergangenen Epochen, als auf Seiten der Gegenpartei. Die alten Bibelzitate, Kanones und Allegorien, die bereits unter Gregor VII. angewendet worden waren, werden wiederholt; die Zweischwerterlehre in der Auffassung Bernhards von Clairvaux, die Lehre von der Konstantinischen Schenkung und die bekannten Dekretalen Innozenz' III. werden nach alter Weise interpretiert, nur selten zeigt sich eine Abweichung, ein Versuch zu einer Verschärfung, wie z. B. in der Auffassung der Konstantinischen Schenkung [1]). Den allgemeinen Rahmen bildet die thomistische Weltanschauung und Theologie.

Damit aber gerade dringen auch die Elemente der aristotelischen Politik in diese kurialistische Doktrin ein, wie wir bei Aegidius und Jakob von Viterbo beobachten konnten. Die rein politische, staatliche Auffassung der Kirche und des Papsttums erhält dadurch ihren Abschluss.

2. Die Opposition gegen diese absolutistische Doktrin der Kurialisten richtet sich nun sowohl gegen die Grund-

---

[1]) Vgl. hierzu Sägmüller, Tübinger Theolog. Quartalsschr. Bd. 84 (1902), p. 89 ff., der darauf hinweist, dass die Konstantinische Schenkung im Investiturstreit noch nicht zum Erweise eines päpstlichen Obereigentums am Kirchengut verwendet wurde.

auffassung der geistlichen Gewalt, wie gegen die Art ihrer Ausübung durch die Hierarchie und das Papsttum.

a) Der Primat des Papstes selbst wird zwar von den Autoren, die wir kennen gelernt haben, noch nicht direkt bestritten. Aber wir erfahren eben durch sie, dass es Stimmen gab, die leugneten, dass Petrus das Haupt der Apostel und aller Gläubigen gewesen sei[2]), die namentlich nicht mehr an der göttlichen Einsetzung des Papsttums festhielten, sondern entweder die freie Willenserklärung der Gesamtheit der Apostel als Grund annahmen, oder bereits auf eine historische Entwicklung unter Mitwirkung der Konzilien und Kaiser hindeuteten[3]). Das sind Ideen, die seitdem immer wieder auftauchen, die zur Zeit des grossen Schisma bei den Franzosen Gerson, Breviscoxa, bei Nikolaus von Kues u. a. uns wieder begegnen[4]). Von den Autoren unserer Periode werden sie noch zurückgewiesen; auch Johann von Paris und Duranti (dieser unter Hinweis auf die Mitwirkung der Konzilien) und selbst Dubois erkennen die göttliche Einsetzung noch an[5]).

Aber andererseits wird doch die Bedeutung dieses päpstlichen Primats von allen aufs äusserste beschränkt.

Es sind hier vor allem die ständischen Elemente innerhalb der Papstkirche selbst, die sich an diesem Angriff beteiligen[6]). Einerseits war es das Kardinalskolleg, das im Laufe des 13. Jahrhunderts sich zu korporativer Selbständigkeit entwickelt hatte und jetzt gegen die absolutistischen Tendenzen des Papstes opponierte; sodann aber waren die Bischöfe, von zwei Seiten her in ihrer Stellung bedroht, ebenfalls in das Lager der Opposition und zum Anschluss an die Staatsgewalten gedrängt worden: einmal infolge der Beeinträchtigung der bischöflichen Rechte durch die vom Papsttum privilegierten

---

[2]) Vgl. z. B. Jakob v. Viterbo oben p. 139.

[3]) p. 301 ff. 306. [4]) Vgl. z. B. Schwab, Gerson p. 741 ff.

[5]) p. 215. 300. 397.

[6]) K. Müller, Kirchengeschichte II, 3 ff. — Hinschius, K.R. I, 309 ff.; II, 49 ff. 153 ff.

Bettelorden, und ferner durch die ebenfalls vom Papste geförderte Ausbildung der Domkapitel zu selbständigen Körperschaften analog der Bildung des Kardinalskollegiums. Bischöfe und Kardinäle also, als die in ihren politischen Ansprüchen bedrohten Faktoren der Kirchenverfassung, fordern jetzt energisch die Einschränkung der päpstlichen plenitudo potestatis; sie verlangen für sich Anteil an Gesetzgebung und Verwaltung der Kirche. Bei Duranti und bei Johann von Paris fanden wir bereits das Ideal einer parlamentarisch, von gewählten Körperschaften vertretenen und regierten Kirche; regelmässig wiederkehrende Synoden und Generalkonzile sollen verfassungsmässig dem Papste zur Seite stehen [7]). Solche Ideen einer Einschränkung der absoluten Monarchie des Papstes tauchen aber selbst bei so überzeugten Kurialisten, wie Heinrich von Cremona auf [8]).

In diesen Tendenzen erkennen wir die Grundlagen der späteren konziliaren Bewegung, und auch die Keime der konziliaren Theorien sind bereits deutlich erkennbar, wie denn ja, wie wir sahen, insbesondere der Traktat des Johann von Paris den späteren Konzilstheoretikern Gerson und Ailli als Vorlage gedient hat. Aus der Uebertragung des naturrechtlichen Begriffs vom ursprünglichen souveränen Rechte der Gesamtheit auf die Kirche wird bereits die Folgerung gezogen, dass wenigstens im Notfalle diese im Konzil vertretene Gesamtheit auch ohne und gegen den Papst ihre Rechte wirksam ausüben darf. Es ertönt bereits der Ruf nach einem allgemeinen Konzil als richterlicher Instanz über dem Papste; die Vorgänge bei der Abdankung Cölestins V. lassen ihn zuerst laut werden, der Ketzerprozess gegen Bonifaz VIII. erweckt ihn aufs neue, und damit verbinden sich nun die Forderungen nach der nur von einem Konzil zu vollziehenden Reform in capite et membris. Noch hat sich kein fester Begriff des Konzils und seiner Rechte

[7]) p. 214 ff. 221. 303 ff. 316 f.

[8]) p. 292, n. 61, in dem Traktate De iurisdictione imperii, ms. 4683, fol. 25'.

gebildet; aber bereits werden die Probleme erörtert, ob ein Konzil auch ohne Papst berufen werden könne, ob und in welchen Fällen es einen Papst richten und absetzen dürfe, wann ein Eingreifen der weltlichen Gewalt in kirchliches Gebiet zulässig sei. Von Johann von Paris [9]) und von Nogaret [10]) namentlich werden für den Fall des allgemeinen Notstands diese Fragen beantwortet. Johann von Paris spricht auch bereits den Satz aus, dass das Konzil grösser (maius) ist, als der Papst allein, und dass es wenigstens in Glaubenssachen gesetzgebende Gewalt habe. Nogaret und der Verfasser des Manifestes „Antequam essent clerici" betonen vor allem die aktive Teilhaberschaft des Laienelements in der Kirche [11]), und Dubois denkt sich sein grosses Reformkonzil, das der Papst auf Anregung des Königs von Frankreich berufen soll, zusammengesetzt nicht nur aus dem Klerus, sondern auch aus Vertretern sämtlicher europäischen Fürsten [12]).

Es ist also eine neue Anschauung von der Kirche und dem kirchlichen Regiment, die in dieser Literatur zuerst deutlich hervortritt.

b) Aber auch ein neuer, scharf geprägter Begriff der geistlichen Gewalt überhaupt wird jetzt den hierarchischen Anmassungen gegenübergestellt: der kurialistischen Lehre vom universalen dominium tritt die Anschauung vom ministerium als Wesen der geistlichen Gewalt entgegen. Zum ersten Male werden von den Legisten [13]) und von Johann von Paris [14]) die weltlichen Machtansprüche der römischen Kirche mit durchdringender juristischer Schärfe kritisiert und zurückgewiesen, das moralisch-religiöse Gebiet begrifflich gesondert von dem weltlich-politischen. Der Klerus, vom Papste herab bis zum einfachen Priester, wird ganz auf seine religiösen Aufgaben, auf Glaubenslehre, Sakramentsverwaltung, Seelsorge beschränkt, zur persönlichen Besitzlosigkeit bestimmt. Alle anderen Rechte

---

[9]) p. 318 ff. [10]) p. 364 ff. [11]) p. 360. 369. 373.
[12]) p. 394. [13]) p. 345 ff. [14]) p. 307 ff.

und Befugnisse, die ihm sonst noch zustehen, werden vom Staate in Anspruch genommen, der Hoheit des Staates unterworfen.

3. Der Staat erscheint jetzt als selbständige, auf eigenem Rechtsprinzip ruhende Gemeinschaft, unabhängig von der Kirche in seinem Ursprung und in seinen Zielen. Im Anschluss an die aristotelische Politik wird diese Staatstheorie im einzelnen ausgebildet. Die Lehre von der naturrechtlichen Entstehung des Staats auf der Grundlage der Volkssouveränität verdrängt immer mehr die ältere Ansicht von der direkten göttlichen Einsetzung.

Das Staatsideal dieser französischen Publizisten ist die erbliche Monarchie, nicht der republikanische Stadtstaat, wie ihn Thomas von Aquino [15]) und vor ihm schon Brunetto Latini [16]) nach italienischen Vorbildern gezeichnet hatten. Diese erbliche Monarchie soll nicht unbeschränkt sein, beratende Körperschaften, Vertreter der Stände, sollen dem Könige zur Seite stehen [17]). Das Königtum ist ein Dienst für die Gesamtheit, und wenigstens in Notständen darf die Gesamtheit des Volkes ihre Rechte auch gegen den Herrscher verteidigen [18]). Erweitert und vertieft sind die Aufgaben und Zwecke des Staats. Er erscheint nicht mehr bloss als der Büttel und Henker der Kirche, sondern er erhält selbständige Kulturaufgaben: die Sorge für das Studium, für den Unterricht, für die geistige, wie für die materielle Wohlfahrt seiner Untertanen wird ihm von Dubois, wie von Aegidius und Johann von Paris zugeschrieben [19]). Seine Hoheitsrechte in gerichtlicher und finanzieller Beziehung werden im Kampfe gegen die kirchlichen Privilegien schärfer formuliert.

Eben diese exemte Stellung der Kirche im Staate

---

[15]) p. 108, n. 171.

[16]) In seinen Livres dou trésor (verf. ca. 1265: ed. Chabaille in Docum. inédits sur l'hist. de France) im dritten Teile, mit polemischer Tendenz gegen die französische Verfassung.

[17]) p. 216. 329. [18]) p. 328. 370. 413. [19]) p. 110. 325.

suchen die Publizisten zu beseitigen. Das geistliche Gericht wird in seinen Kompetenzen eingeschränkt und der staatlichen Kontrolle unterstellt; das Besteuerungsrecht des Staats auf alle Untertanen, auch auf den Klerus, wenigstens im Notfalle, erstreckt[20]), die staatliche Gesetzgebung unabhängig gemacht von aller kirchlichen Einmischung, und das kirchliche Recht der staatlichen Approbation unterworfen[21]); Aufsicht des Staats über das Kirchengut und die kirchliche Verwaltung wird gefordert, ja der Vorschlag gemacht, den Klerus insgesamt zum Pensionäre des Staates zu machen[22]). Das Verhältnis von Staat und Kirche erscheint also als das der völligen Eingliederung des Klerus in das Staatsganze mit Ausschluss aller päpstlichen Einmischung in weltlicher Hinsicht.

Dem Papsttum gegenüber wahrt das französische Königtum seine volle Souveränität; der alte universalistische Gedanke des Imperium hat für die französischen Theoretiker keine Berechtigung mehr. Während in Deutschland und Italien Versuche zu einer Neubelebung des alten Kaisertums gemacht werden und die Notwendigkeit der Fortdauer des römischen Imperium demonstriert wird, denkt man in Frankreich, wie in England, nicht einmal mehr an die theoretische Zulässigkeit der weltlichen Universalmacht[23]). Die Herrscher dieser nationalen Staatswesen erklären sich für souverän, für Kaiser in ihren Reichen[24]), und selbst der in französische Botmässigkeit geratene Papst Klemens V. vertritt jetzt, sogar dem Kaiser gegenüber, die Idee der nationalen Unabhängigkeit der europäischen Staaten[25]).

---

[20]) p. 349 f. 362. [21]) p. 248. 345. [22]) p. 400 ff.

[23]) p. 326. 409.

[24]) Betreffs England vgl. Maitland in seiner englischen Uebersetzung von Gierkes Abschnitt des Genossenschaftsrechts Bd. III, § 11, u. d. Titel: Political Theories of the Middle Age by Dr. Otto Gierke. Cambridge 1900, mit vortrefflicher Einleitung über das Genossenschaftsrecht und seine Entwicklung in England und auf dem Kontinent, und Ergänzungen zu Gierkes Noten. Vgl. hier p. XLV, n. 4.

[25]) Nach Viollet, Hist. des instit. II, 41, n. 4.

4. Es sind weitreichende, umgestaltende politische Ideen, die in dieser Publizistik nach Ausdruck drängen. Nicht immer sind sie bereits klar formuliert, oft liegen sie noch im Widerstreit mit den überlieferten Anschauungen. Aber deutlich zu erkennen sind bereits die Richtungen, die das Denken über Kirche und Staat in der Folgezeit, im 14. und 15. Jahrhundert bestimmt haben. Diese politische Literatur am Anfange des 14. Jahrhunderts ist die Grundlage, auf der auch die beiden einflussreichsten politischen Denker der nächsten Epoche, Marsilius von Padua und Wilhelm von Okkam fussen[26]). Beide haben unmittelbar, in Paris selbst, die gärenden politischen Ideen der vorangegangenen Kampfzeit kennen gelernt und in sich aufgenommen; aber sie erst haben daraus neue, klar entwickelte Systeme gebildet. Vergleichen wir in aller Kürze, ohne auf die Einzelheiten einzugehen, ihre wesentlichsten politischen Ideen mit denen unserer Publizisten.

Die Staatsauffassung des Marsilius ruht bekanntlich ganz auf Aristoteles. Er schliesst sich als Anhänger des Averroismus noch viel enger an sein Vorbild an, als die Theoretiker unserer Periode, die durchgängig noch stärker von thomistischen Vorstellungen beeinflusst sind. Sein Grundgedanke ist die Idee der Volkssouveränität. Auf dieser Grundlage errichtet er ein konsequent durchgeführtes System einer radikal demokratischen, republikanischen Ordnung des öffentlichen Lebens. Der legislator humanus, d. h. das Volk, ist der oberste Souverän in Kirche und Staat, von ihm gehen alle Akte der Regierung aus, direkt oder durch die Vermittelung gewählter Vertreter. Auch der Herrscher in monarchischen Staaten ist nur ein gewählter Beamter des Volks, an den Volkswillen in allem gebunden, verantwortlich und absetzbar. Diese Gedanken werden ebenso auf die kirchliche Ordnung angewendet: hier

---

[26]) Vgl. z. Folgenden: Riezler l. c. p. 198 ff. 241 ff. Schwab, Gerson p. 30 ff. — Friedberg, Zeitschr. f. Kirchenr. VIII, 121 ff. — K. Müller, Kirchengeschichte II, p. 30. 31 f.

repräsentiert das allgemeine Konzil die Einheit der Kirche, den Willen des souveränen Volkes in kirchlichen Dingen. Der Papst steht zu ihm in demselben Abhängigkeitsverhältnis, wie der weltliche Herrscher.

So weit war noch keiner der Publizisten Philipps des Schönen gegangen; aber es besteht doch kein prinzipieller Unterschied zwischen ihren Theorien und denen des Marsilius. Die Lehre von der Volkssouveränität beherrschte, wie wir sahen, bereits allgemein die Anschauungen; wir begegneten ihr bei Aegidius ebenso, wie bei Johann von Paris und den Legisten, und zwar in der Theorie des Staates, wie der Kirche. Freilich keiner hat daraus so radikale Konsequenzen gezogen, wie Marsilius; nicht bis zur Demokratie, sondern nur bis zur beschränkten Monarchie oder gemischten Staatsform war man gelangt, und nur für Notstände hatte man das unmittelbare Einschreiten des souveränen Volkes wohl für erlaubt erklärt. Die Beziehung auf die realen Verhältnisse der französischen Monarchie, die Rücksicht auf das Königtum, zu dessen Verteidigung diese Publizisten schrieben, hatte ihnen eine gewisse Zurückhaltung auferlegt, die Marsilius in seinem ganz abstrakten Systeme nicht übte. Aber in der gleichmässigen Anwendung der Idee des souveränen Rechts der Gesamtheit auf Kirche und Staat sind doch jene älteren Theoretiker, wie Johann von Paris und Duranti, mit ihren Ideen einer Repräsentativverfassung der Kirche und eines der Kirche verantwortlichen, absetzbaren Papstes, als direkte Vorläufer des Marsilius zu bezeichnen.

Und ähnlich verhält es sich mit der Auffassung des Verhältnisses der Kirche zum Staate. Bei Marsilius erscheint die Kirche völlig absorbiert vom Staate, als ein officium des Staates, wie andere officia, wie der Richter-, der Krieger-, der Handwerkerstand, in allen Beziehungen unterworfen der staatlichen Gesetzgebung. Auch diesen radikalen Standpunkt hat vor Marsilius kein anderer politischer Schriftsteller des Mittelalters erreicht. Aber doch nähern sich ihm bereits die

Autoren der von uns besprochenen Traktate in wesentlichen Punkten. Der alte Gedanke einer einfachen Koordination von Staat und Kirche ist aufgegeben; der Staat gilt als das fundamentum der Kirche in allen weltlichen Beziehungen[27]), die Abhängigkeit der Kirche vom Staate erscheint umfassender und zwingender, als das Umgekehrte; man kann sich jetzt bereits vorstellen, dass ein Staat ohne die Kirche existieren könne, aber nicht, dass die Kirche ohne den Staat auskomme. Den Gesetzen, den Gerichten, der Besteuerung des Staats soll sie unterworfen sein; das Amt der Geistlichen erscheint den Legisten bereits als ein der Gesamtheit geleisteter Dienst, dessen gehörige Ausübung der Staat zu kontrollieren hat[28]). Die Idee, dass Frankreich eine ecclesia d. h. eine im Glauben geeinte Gemeinschaft von Klerus und Laien unter Leitung des Königs sei[29]), leitet hinüber zur Auffassung des Marsilius, nur dass bei ihm alles auf abstrakte Begriffe gebracht und systematisch ausgeführt ist, was bei jenen Legisten nur andeutungsweise, unter dem direkten Eindruck der wachsenden königlichen Macht ausgesprochen wird.

Sind also die Grundlagen von Marsilius' System, die Durchführung der Idee der Volkssouveränität und der Absorption der Kirche durch den Staat, bereits in der Literatur der vorangehenden Periode vorbereitet, so finden wir auch in manchen wesentlichen Einzelheiten bereits diese Uebereinstimmung. Wenn z. B. Marsilius der Kirche jede äussere Zwangsgewalt abspricht[30]), so fanden wir diesen Gedanken bereits bei Johann von Paris; und ebenso haben bereits jene Publizisten, wie Marsilius[31]) die Gültigkeit der päpstlichen Dekretalen von der Approbation des Staates abhängig gemacht. Die Lehre ferner von der ursprünglichen Gleichheit aller Bischöfe; die Leugnung der göttlichen Einsetzung des Primats,

[27]) p. 264. 269. [28]) p. 349. [29]) p. 373.

[30]) Defensor pacis I, c. 19; III, c 2, conclusio 14 (die conclusiones auch bei Mirbt, Quellen z. Gesch. des Papsttums², p. 150 ff.).

[31]) conclusio 7.

die Forderung, dass Legitimierungssachen vor den weltlichen Richter gehören, dass Häretiker von den königlichen Gerichten zu verfolgen seien, dass Glaubenssätze allein vom Generalkonzil zu bestimmen seien, endlich dass das Kirchengut, soweit es nicht direkt dem Unterhalt des Klerus diene, für Zwecke des Staates beansprucht werden könne[32]): alle diese Sätze des Marsilius fanden wir bereits in unseren Traktaten vor, zum Teil noch nicht unbeschränkt anerkannt, zum Teil aber bereits von den Legisten allgemein gefordert.

Man sieht, in sehr vielen Beziehungen sind des Marsilius Ideen für ihre Zeit nicht so überraschend neu, wie es scheinen möchte. Die politischen und philosophischen Erörterungen der vorangegangenen Periode hatten bereits die Mehrzahl von ihnen zu Tage gefördert. Durch diese Erkenntnis wird indessen die Bedeutung des Defensor pacis und seines genialen Autors in keiner Weise erschüttert. Denn erst durch Marsilius' Werk kamen die vereinzelten, zerstreuten Gedanken zum wirksamen Ausdruck. Das neue politische System, das auf ihnen ruht, ist sein Werk. Er hat erst die vorhandenen Tendenzen in einem geschlossenen Gedankenbau zusammengefasst. Mag man auch bisweilen den Abstand überschätzen, der Marsilius' Ideen von denen seiner Vorläufer und Zeitgenossen trennt, so wird doch immer sein persönliches Werk, die Formung dieser Ideen im Defensor pacis, Bewunderung erregen.

5. Aehnlich, wie zu Marsilius, scheint uns das Verhältnis unserer Publizisten zu Okkam zu sein. Auch dieser grosse Scholastiker steht unmittelbar unter dem Einfluss der Ideen aus der Zeit des Kirchenstreits zwischen Bonifaz VIII. und Philipp dem Schönen, ja es würden sich aus seinen Schriften noch engere Beziehungen nachweisen lassen, als aus denen des Marsilius, weil er in seiner unermesslichen Weitschweifigkeit alle die gelehrten Probleme und Streitfragen der Pariser Magister jener Zeiten wieder heranzieht.

---

[32]) conclusio 17. 20—30. 28.

Okkam, den Theologen, beschäftigt vor allem die Widerlegung der Ansprüche des päpstlichen Absolutismus und die Begründung eines Eingreifens der weltlichen Macht in kirchliche Angelegenheiten. Hier finden wir also vor allem die Ideen Johanns von Paris und der Legisten über das Papsttum und die Konzilsgewalt weiter ausgeführt. Die VIII Quaestiones, die Okkam 1339 vorlegt und löst, sind bereits sämtlich in der vorangegangenen Epoche aufgeworfen worden, wie es denn auch eine Schrift jener Zeit, der unedierte Traktat Heinrichs von Cremona, ist, gegen den Okkam dabei vor allem polemisiert. In seinem Riesenwerk, dem Dialogus, finden wir sodann die Probleme von der Bedeutung der Hierarchie, vom Primate des Papstes, von der Verurteilung des Papstes wegen Ketzerei und der Autorität der Konzilien besprochen, die wir bereits aus unseren Traktaten kennen. Aber bei der Lösung derselben geht Okkam offenbar weit über seine Vorgänger hinaus. Dass die Leitung der Kirche auch ohne Papst durch mehrere gehandhabt werden, oder dass es in der Kirche ohne Schaden mehrere Päpste geben könne, dass überhaupt die Kirche jederzeit ihre Verfassungsform ändern und sich eine zweckentsprechendere geben könne[33]), hatte vorher wohl noch niemand behauptet. Dass die monarchische (wenn auch beschränkt monarchische) Verfassung in der Kirche die beste sei, war allgemeine Annahme der älteren Publizisten, wenn man auch daran erinnern muss, dass die Einheit der Kirche von Nogaret und anderen[34]) bereits als eine komplexe Grösse aufgefasst wurde, als eine Zusammensetzung aus verschiedenen einzelnen ecclesiae.

Auch in der Lehre vom Generalkonzil und seiner Stellung in der Kirche geht Okkam weit über alle Vorläufer hinaus. Aber die Theorie, dass in Notfällen, beim Versagen aller ordentlichen Gewalten, der Papst in das staatliche Gebiet

---

[33]) Goldast, Monarchia II, 846. 866; 812. 818.
[34]) p. 270. 373.

und umgekehrt die Fürsten in das kirchliche übergreifen und Ordnung schaffen können, dass besonders die Fürsten, ja jeder einfache Laie berufen sei, über einen ketzerischen Papst zu richten, dass ein Konzil bei Ketzerei des Papstes auch ohne päpstliche Berufung zusammentreten könne[35]: diese Notstandstheorien fanden wir bei Johann von Paris und bei Nogaret bereits vollkommen entwickelt. Es sind also auch für Okkams Lehren in jenen älteren Schriften mannigfache Keime enthalten. —

6. Und noch in einer anderen Beziehung erscheinen diese Schriften als eine direkte Vorstufe der späteren, nämlich in ihrer Stellung zu den Autoritäten und in dem Erwachen eines echten, kritischen Geistes. Wir haben bei den einzelnen Autoren darauf hingewiesen. — Es ist ein neuer Abschnitt in der Geschichte des Denkens überhaupt, wie in der Geschichte des politischen Denkens insbesondere, der sich in dieser Publizistik ankündigt. Naturrecht und Volkssouveränität erscheinen als die beiden leitenden Ideen, und darin stehen diese Schriften vollkommen im Einklang mit der öffentlichen Meinung ihrer Zeit. Ja, in der reichen, volkstümlichen französischen Literatur am Ende des 13. Jahrhunderts zeigen sich jene Tendenzen bereits viel radikaler, als bei den besprochenen Publizisten Philipps des Schönen[36]. Während diese noch gerade die strenge ständische Hierarchie, die natürlichen Prärogativen des Geburtsadels und des Königtums, die Erlaubtheit sogar der Sklaverei, die Notwendigkeit des Privateigentums betonen und zu beweisen suchen, finden wir in der gleichzeitigen, populären Literatur des Bürgertums die ausgesprochensten demokratischen, ja kommunistischen Ideen. Die am meisten gelesenen Bücher der Zeit, der schon

---

[35]) Riezler p. 261 f.

[36]) Vgl. dazu Langlois in Lavisse Hist. de France III, 2, p. 404 ff. — Lenient, La satire en France au Moyen Age p. 147 ff. 162 ff. 192 ff. L. Petit de Julleville, Hist. de la langue et de la littérature française t. II, p. 132 f. 136 f. 145.

genannte zweite Teil des Roman de la Rose (um 1270), die Fortsetzungen des Roman du Renard, der Livre des secrets aux philosophes, sind voll von solchen Anschauungen und Angriffen auf Adel, Beamte, Königtum und auf die Eigentumsordnung, wie anderseits auf die Kirche, Papst, Mönchtum und Weltklerus. Das Volk erscheint überall als der ursprüngliche Souverän, der sich seinen Regenten gewählt hat, ihm freiwillig seine Rechte, vor allem auch das Besteuerungsrecht, gewährt hat, aber sie auch wieder zurücknehmen kann. Die Abweichung von den Gesetzen der Natur, von dem ursprünglichen Kommunismus, wird beklagt: nur Bosheit und Eigennutz scheinen die Ursachen der ständischen Unterschiede und des Eigentums. Nicht den geringsten Respekt zeigen diese populären Schriftsteller vor dem Geburtsadel und der Würde des Königtums. Wenn Aegidius und Dubois Adelige und Könige geradezu eine höhere Art von Menschen, aus anderem Stoff zusammengesetzt sein lassen, so meinen jene bürgerlichen Politiker, dass von Natur und im Tode alle Menschen gleich seien.

Diese radikalen, populären Tendenzen wird man nicht ausser acht lassen dürfen, wenn man die Bedeutung der Publizistik dieser Zeit und ihre Weiterentwicklung zu den radikalen Systemen des Marsilius und Okkam recht verstehen will.

Beide sind der Ausdruck der grossen sozialen, politischen und kirchlichen Umwälzungen des vorangegangenen Jahrhunderts. Die mittelalterliche feudale Gesellschafts- und Staatsordnung und die alte Stellung der Kirche und ihrer Einrichtungen bilden sich um. Eine neue Wissenschaft sucht für die neuen Verhältnisse die entsprechenden neuen Theorien. Der Kampf zwischen Bonifaz VIII. und dem französischen Königtum spiegelt diese Tatsachen wider, und die Publizistik dieser Zeit sucht ihnen zuerst einen wissenschaftlichen Ausdruck zu verleihen. Das gibt ihr eine allgemeinere geschichtliche Bedeutung.

Anhang.

I.

Heinrich von Cremona.

a) De potestae papae.

Aus A) ms. lat. 15004, fol. 78—82, und B) ms. lat. 4229 fol. 122—125′. Die Zusätze der letzteren Handschrift in eckigen Klammern.

[Incipit opus perfectum comprobans papam dignitatem et potestatem ubique in spiritualibus et temporalibus obtinere compositum ab Henrico de Cremona doctore decretorum et nunc Reginensi episcopo.]

Data est mihi [omnis] potestas in celo et in terra etc. Danti michi sapientiam dabo gloriam, Ecclesiast. ultimo capitulo. Confisus de secunda auctoritate indigens sapientiam a deo peto et obtinere spero, quia de ea sibi gloriam dare intendo. (Fol. 78′) Idcirco [dico]: data est mihi omnis potestas in celo et in terra, ite[1]) et docete omnes gentes etc. Math. in ultimo cap. Dicit Jeronimus, quod qui ignoratis scripturas, Christum ignoratis, qui est sapientia dei patris, I. ad Chorinth. I. cap. XXXVIII. dist. c. si iusto. Ideo laborandum est ne ignoretur. Sed quia aliqui sciunt et inebriantur vino, ut non intelligant, XXXVII. dist. c. uno, quia circa dignitatem papalem et potestatem quidam os ponentes in celum quedam falsa et sophistica notauerunt digni lapidatione, sicut bestie montem tangentes, Exodi XIX. cap., dicentes papam[2]) non habere iurisdicionem

[1]) A.: item.

[2]) A.: ipsum.

in temporalibus per totum mundum, necesse ergo videtur tali errori obviare et veritatem clare ponere, et licet multi multa bona dixerint, ut tit. qui filii sint legitimi c. causam que, et Innocentius IIII de foro compet. c. licet, et de voto et voti redemptione c. super hiis, quia tamen ipsi doctores habuerunt multa dicere, non potuerunt super hiis insistere nec curaverunt, quia non fuit qui opponeret. Sed diebus nostris a deo missus est nolens et bene gloriam et honorem suum alteri dare, Ysaye XLVIII. c., scilicet dominus Boniffacius papa VIII faciens et dicens sibi licita, propter que quidam[1]) indigne tulerunt bonum opus, sicut malum habentes stomachum, et inde murmuraverunt. Idcirco ego Henricus [de Casalorciis] de Cremona doctor decretorum licet indignus [postea propter hoc[2]) factus Reginus episcopus] volui utiliter laborare, et spero cum auxilio dei multa bona dicere quia iuxta sapientem: ubi intenderis, ingenium valet, et zelus domus Dei comedit me, et audeo dicere, quod dicentes et credentes contra veritatem quam dicam, male de fide sentiunt. De quorum numero sunt omnes perfidi gibilini, qui non directe contra fidem credunt, sed in tantum odio habent guelphos, quos sancta romana ecclesia filios nominavit, quia[3]) ut plurimum obediunt, quod ipsi matrem novercam sibi facientes multipliciter eam impugnarunt. Et quia defecerunt et deficient contra eam desiderant eam esse in statu infimo, ne eis possit resistere, quod est desiderare, quod non possit hereticis contradicere, ut possint errores publice praedicare, sicut fecerunt Cremonenses heretici, dum guibellinorum sevicia perduravit. Dicunt enim tales, papam non habere potestatem, nisi in spiritualibus. Sed (ut)[4]) eos convincamus scripturis divinis, exposicionibus sanctorum, sacris constitucionibus, argumentis, rationibus et exemplis.

Et primo scripturis divinis. Gen. primo cap. legitur: in

---

[1]) A.: quidem.
[2]) In A.: unterstrichen, am Rande steht: m̄e actor (?).
[3]) B.: qui ei ut.
[4]) fehlt in B.

principio creavit deus celum et terram et omnia que in eis sunt, et ipse per se rexit mundum usque ad diluuium, [primo] puniendo Euam dicendo: in dolore paries etc. et Adam: in sudore vultus tui vesceris pane tuo, Gen. III. et ibidem puniendo Cayn. Postea rexit per Noe (Fol. 79) cui mandavit fabricare archam et regere eam, Gen. VI. c. VII°; et ipse primo edificavit altare domino et obtulit sacrificium, sicut sacerdos, Gen. VIII. cap. Postea rexit per patriarchas et per sacerdotes et per reges, ut per Abraham, qui fuit sacerdos officio, quia bis edificavit altare domino [Gen. XII. et XIII.] et presbyter nomine, LXXXIIII dist. c. ultimo: et rexit; quia obtulit Ysaac, Gen. XXII° cap., et per Melchisedech qui fuit sacerdos et rex, [Gen.] XIV. cap. et in psalmo: secundum ordinem Melchisedech; et postea per Moysem et Aaron, qui punierunt pharaonem et omnem gentem suam de mandato domini, ut hoc probatur Exodi a primo capitulo usque ad XV. Et postea rexerunt ambo populum in deserto in spiritualibus et temporalibus, et punierunt XL annis, Exodi per totum, maxime XXII. cap., ubi data est lex, et XXXII., ubi mandavit Moyses occidi omnes, qui deliquerant, et mortui sunt XXIII milia; etiam in Levitico quodam [Deuteronomo] et Numerorum. Et isti Moyses et Aaron sacerdotes fuerunt de tribu Levi, Exodi II. cap. in principio, ut in praedictis libris apparet [et XXII. dist. sacrosancta] et in psalmo: dominus regnavit. Notatur in die sabbati: Moyses et Aaron in sacerdotibus tuis etc. Et istud fuit sacerdotium leviticum, quod translatum est secundum Augustinum super epistolam ad Hebreos VII. cap. in Petrum [de constit.: translato, et Aug. super Lucam XVII. cap. quod legitur dominica XIII post pentecosten]. Postea suscitauit dominus iudices, qui liberabant populum, Iudicum I. cap. et per totum. Postea dedit eis prophetas et regem per sacerdotem unctum, primo Regum cap. X et VIII. q. I. audacter, et ipse Saul a domino electus et a propheta unctus edificavit altare domino, primo Regum XIV. cap. Postea Samuel sacerdos et propheta unxit David [in] regem,

I. Regum XVI. c., et de sacerdote et de propheta dicit Jerem. I. cap.: Ecce constitui te super gentes et regna, et de maio. et obed. cap. Solite. Et ita usque (ad) adventum Christi regnaverunt [vel sacerdotes vel reges per eos instituti].

In adventu [autem] Christi turbata sunt regna, quia sacerdotes, scilicet Anna et Cayphas regnabant, quando natus est Christus, Luc. III. cap. [quod probat Jeronimus Marci XIIII. cap., ubi pontifex scidit vestimenta sua, quasi auferendam esse dignitatem a Judeis, II. q. VII etc. item obicitur] quod Christus fuit rex et sacerdos, ut in psalmo et in nocturno V. ferie: Deus iudicium tuum regi da et iusticiam tuam filio regis. De regno hoc dicitur; de sacerdotio hoc dicitur in vesperis: tu es sacerdos secundum ordinem Melchisedech. [Ita etiam notabat Gregorius in omelia predicti evangelii Luce, anno XV^{0} in sabbato quatuor temporum adventus domini]. Et ad ostendendum hoc voluit Christus etiam secundum carnem nasci de regali prosapia, videlicet David, quia ei est promissum: De fructu ventris tui ponam super sedem tuam [in psalmo: memento domine David]. Et Joseph est de domo David et per consequens virgo Maria, quia de eadem tribu debent esse vir et uxor, Exodi XXIIII. et Numeri XXXVI., quod quandoque fallit, ut infra patet. Et quod sit de stirpe sacerdotali probatur hoc modo: quia dicitur Luc. c. I quod Elizabeth mater Johannis baptiste fuit de filiabus Aaron et[1]) fuit de tribu Levi; et ipsa Elizabeth (Fol. 79′) in eodem capitulo dicitur cognata virginis Marie, unde hic creduntur fuisse spiritu Dei permiste tribus, sicut et alibi Aaron de alia tribu duxit uxorem[2]). Et ibidem dicitur in Luc., quod habebat Christus regnum [patris sui] David et quod regni eius non erit finis [II. Joh. I. cap. in propria venit], et ipse etiam usus est gladio utroque, Johannis II. cap., ubi eiecit ementes et vendentes de templo et nullus est ei ausus dicere quicquid, quasi quod esset dominus et talia posset. Et

[1]) B.: qui. [2]) A.: uxores.

apud eum fuerunt duo gladii, Luc. XXII. cap.: Ecce duo gladii sunt hic dixerunt apostoli; hic nota: non apud reges [1]); et dominus respondit: Sufficit, nec credas quod dicat gladios materiales sufficere duos, quod non sufficent centum [2]), si debuisset corporaliter pugnare. Et hoc apparet quod prohibuit Petrum uti eo, scilicet materiali. Et quod fuit sacerdos apparet in cena, ubi fuit sacerdos [3]) et sacrificavit [4]), Math. XXVI. cap. et dicitur IX. dist. II. cap. et de summa trinitate et fide cap. c. I. Et quod fuit rex apparuit in corona spinea, per quam habemus rasum caput, et hoc indicat scriptura siue titulus eius in cruce [Joh. XIX. cap.]: Hic est Jesus rex Judeorum, et cum diceret: Non dicas rex, Pilatus ore prophetico, licet esset malus christianus, tamen prophetavit ut Cayphas, Joh. VI. cap.; et quod dixit Pilatus: Quod scripsi, scilicet ipsum regem, scripsi, supple: et bene, et ideo nolo mutare et iste talis est, de quo Dauid in II^{0} psalmo: Quare fremuerunt gentes et populi, id est omnes alii homines de mondo meditati sunt inania, id est vana dicunt ipsum non habere dicentes plenam potestatem, cum dicatur heres universorum, per quam facta sunt secula secundum apostolum ad Ebreos I^{0} cap. Unde reges voluerunt ei contradicere, et dicitur quod dominus irridebit eos et in furore suo conturbabit eos, et ipse filius dicit se esse constitutum regem ab eo et super proximas gentes, que sunt hereditas eius et possessio, et hec sunt termini terre. Et debet eos regere in virga ferrea, et terra est domini et plenitudo eius et universi qui habitant in ea [quia ipse fundavit eam super maria et super flumina preparauit eam]. Et Origines dicit super Math. VIII. cap., IIII. dominica post epiphaniam domini: Ascendit [Jesus] in mare ut sit [5]) dominus maris, et quia in Petro fundavit terram super maria et super flumina preparavit.

---

[1]) A.: regem.
[2]) nec—centum Nachtrag am Rande i. A.; B im Text.
[3]) apparet—sacerdos am Rande; B im Text.
[4]) B.: et sacrificium.
[5]) A.: et sic.

Et in preallegato psalmo: Deus iudicium tuum regi da, dicitur quod ipse dominabitur a mari usque ad mare et usque ad terminos orbis terrarum, et reges Tarsis et insule et omnes alii reges cum muneribus adorabunt eum et omnes gentes servient ei. Et idem quasi in psalmo: Inclina domine [aurem tuam], in nocturno VI. ferie. omnes gentes quascunque fecisti, venient et adorabunt coram te, et ideo orat Dauid: Paterne da imperium puero tuo etc. [Zacharie IX. cap. Exulta filia Syon, quia ecce rex tuus; et quod sit rex dicitur Malach. V. et Math. II. cap. de Bethleem: Ex te enim exiet dux qui regat populum meum Israel; et Zacharie IX. et Math. XXI. Ecce rex tuus venit tibi mansuetus]; et ad omnes istas prophetias complendas vidisti reges [cum muneribus coram te] Christum XII dierum adorasse et (Fol. 80) obtulisse ei aurum tamquam regi et thus tamquam sacerdoti, ut Math. XI. cap. [et Apoc. XIX: Rex regum et dominus dominantium, et ibi dicitur: In vestimento eius id est in carne scriptum est rex regum etc.] et de se dicit filius Joh. V. cap.: Pater non iudicat quaecumque, sed omne iudicium dedit filio ut omnes honorificent filium sicut honorificant patrem, et potestatem dedit ei iudicium facere quia filius hominis est, id est virginis est. Et post resurrectionem Math. ultimo cap. dicit Jesus verbum propositum: Data est michi omnis potestas in celo et in terra, et istam [1]) potestatem ipse ante mortem promisit vicario suo Petro Math. XVI., cum dixit [2]): Tibi dabo claves regni celorum et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in celis et quodcumque solveris super terram erit solutum et in celis, XXIV. q. I: Quodcumque. Et istam promissionem adimplevit dominus post resurrectionem [quando] Joh. XX. [dixit] Petro: Symon Johannis diligis me plus hiis etc., pasce oves meas, et iterum: si diligis me pasce agnos, et III °: Simon, amas me, pasce oves meas [de elect. c. significasti, et qui dixit quecumque et oues meas] nichil excipit, XIX. dist. si

[1]) A.: ipsam. [2]) A.: dicit.

Romanorum et de maior. et obed. cap. Solite. Et qui vult ab ista regula esse exceptus et [non] vult esse ovis[1]) domini, ut non subsit Petro, est hereticus et canon dicit[2]) XXII. dist. cap. primo, quod dominus Petro comisit claves celestis et terreni imperii, et illam potestatem quam habuit Petrus habet quilibet papa, de translat. c. I et c. II et penultimo et ultimo et maio. et obed. c. [Solite, Qui filii sint legit. Per venerabilem et II° de iudiciis c.] Nouit; et ita Christus fuit dominus in temporalibus et eorum dominium habuit et quod habuit Petro tradidit, XXII. dist. c. I., et per consequens successoribus ut supra probatum est [et ita papa in omnibus dominatur].

Hoc eciam probatur alia ratione. Papa super animas potestatem recepit, Math. XVI. et Joh. XIX. c.; hoc omnes confitentur. Sed omnia quaecumque fecit dominus, fecit propter homines[3]), et ideo Petrus: omnia subiecisti sub pedibus eius, scilicet hominem, oves et boves universas insuper et pecora campi, volucres celi et pisces maris, qui perambulant semitas maris, et ita omnia que sunt in aere et in terra et in mari sunt homini scilicet ad sustentacionem et vegetacionem et delectacionem corporis. Sed corpus est anime et sub potestate pape: ergo de primo ad ultimum omnia sunt sub potestate eius et anime sunt sub potestate pape, qui est successor Petri[4]) et vicarius Jesu Christi, XXIV. q. I: Quam vetus, et de translat. c. II. Et isto modo eciam, licet in alio casu, loquitur apostolus primo ad Chor. III. c. et Augustinus XXIII. q. VII: est enim omnia vestra, vos (Fol. 80′) Christi, Christus Dei.

Et quod papa habeat dominium super imperium probatur hoc modo. In cronica ecclesie Romane legitur quod olim quidam Astulphus rex Longobardorum opprimebat ecclesiam; ipsa invocavit auxilium imperatoris Constantinopolitani, qui non venit et ipse tunc erat imperator Romanorum et dominus totius mundi. Quare papa vocavit quendam regem Allemannie

---

[1]) A.: eius. [2]) A.: dixit. [3]) B.: homines.
[4]) A.: qui est Petrus.

et ille adiuvit eciam et postea [1]) etiam remuneravit eum, quia priuauit eum imperio et elegit istum et transtulit potestatem et auctoritatem eligendi imperatorem a Grecis in Germanos et ita postea seruatum est usque in hodiernum diem. Ita habetur in cronicis et notatur tit. de elect. c. Venerabilem. Si ergo non haberet [potestatem seu] dominium imperii, ecclesia non potuisset transferre quod non data haberetur [2]) etc. de iure patet, quod autem nec aliqui qui postea fuerunt electi fuissent veri imperatores. XV. q. VI. c. alius etiam continetur, quod papa deposuit quendam regem Francorum [3]), dominus etiam Innocentius IIII deposuit Fredericum, de sent. et re iudic. c. ad apostolice in sexto libro; et habetur etiam servatum de facto, quod nullus electus in imperatorem administret bona imperii sine confirmacione pape, et nullus dubitat, ipsum [4]) maiorem qui confirmat et illum minorem qui confirmatur, de elect. cap. Venerabilem, et eciam ecclesia consuevit cognoscere de omnibus causis, et secundum I. ad Chorinth. VI. c. et XI. q. I. c. placuit, et nota XI. q. V.: Si quis presbyter et XI. q. I. c. relatum, ubi papa scribit omnibus orthodoxis [et dicit] reprehendendo, quod quidam dixerunt inobedientes preceptorum dei quod ecclesia non habet cognicionem omnium causarum. Et hoc eciam probatur: Qui filii sint legitimi: Per venerabilem. Ideo propter desidiam vel maliciam iudicis secularis ecclesiasticus de causis aliquibus cognoscit, de foro compet. ex transmissa et c. licet notatur congruo ut notatur de iudic. qualiter. Et quia [5]) forte diceret aliquis ecclesia ita ordinavit pro se, dicitur c. I, XXII. dist.: hereticum est hoc credere et de iudicio summi pontificis nulli licet disputare, XVII. q. IIII: is qui autem, et c. nemini.

Sed contra hec supradicta multa opponuntur. Et primo, quia imperium a deo processit sicut et sacerdotium, [ut] in aut-

---

[1]) B.: et ecclesia postea remuneravit.
[2]) B.: pro non dato habetur.
[3]) B.: Francie.
[4]) B.: eum.
[5]) A.: qui.

(hentica) quomodo oporteat episcopos in principio collat. prime (Fol. 81); V° de iudic. Novit et X. dist. c. quoniam et XCVI. dist.: cum ad verum ventum, et c. Si imperator. Et ego respondeo: quod est verum et hoc supra in principio probatum est, quod a deo processerunt iste due iurisdictiones, sed non divisim, sed coniunctim. Sed replicatur hoc non potest esse, quia ante fuit imperium quam sacerdotium, et hoc est falsum ut probatum est supra, quia non incepit sacerdotium in Petro [1]), ymmo sacerdotium leviticum, quod ordinatum est a deo, in eum translatum est: de constitut. III. (c.) Augustinus. Unde habet papa et sacerdotium leviticum et plus, quia habet claves paradisi, quas sacerdotes veteris testamenti non habebant, et eciam potestatem transubstanciandi panem et vinum in corpus et sanguinem Christi, de sancta trinit. et fide cap. c. primo et in IIII evangeliis. Quod [autem] dicitur in iuribus allegatis in contrarium, in authentica [et] in c. Si imperator, quod divinitus habet imperator iurisdicionem, verum est, quia quod facit ecclesia de sacerdotibus et imperatore divinitus inspirata facit, L. dist. c. si quis dyaconus. Unde quando facit sacerdotem, deus dat illi potestatem, de summa trinit. cap. I et de sacra unctione cap. duo.

Preterea opponunt iuriste [2]): talia non fiebant ante Constantinum et Constantinus primo dotavit ecclesiam que ante nil habebat. Sed quod ecclesia ante non faciebat talia, non erat deffectus iuris, sed potencie, et ideo quod etiam malos non corrigebant [3]) et eis [4]) non obediebant, summi pontifices occidebantur, et tamen hoc de iure non fiebat. Et ideo dominus voluit fidei subvenire et hoc [aliter] bene fieri non poterat, humano more loquor, nisi potestatem ecclesie dando. Quare inspiravit Constantinum, ut renunciaret imperio et confiteretur se ab ecclesia illud tenere [5]), nec tunc, ut quidam

---

[1]) et — petro in A am Rande nachgetragen.
[2]) hss.: iura ista. [3]) B.: non fehlt; corrigebat.
[4]) B.: ei. [5]) A.: obtinere.

dicunt, fuit dotata primo de iure, sed de facto, sicut satis manifestum est, quod imperator ecclesie dare non potuit licenciam habendi proprium nec etiam potuit bona imperii alienare: unde non dedit, sed recognovit [ab ecclesia] et ecclesia sine peccato proprium habet, XII. q. I. c. [exemplum et cap. sequens, et ad hoc ostendendum dominus loculos habuit, Joh. XIII c., XII. q. et c. habebat et ecclesia. Si] imperatores aliquod ius habebant, propter peccata que commiserunt occidentes [1]) fideles in Christo, maxume summos pontifices [2]) divinitus illo iure privati fuerunt, quia privilegium meretur amittere qui permissa sibi abutitur potestate, XI. q. III. c. privilegium, de immunit. ecclesiarum c. fi [3]). Et quod ecclesia habitura erat istam potestatem dominus ostendit dicens Luc. XIV. c.: Pater familias familie dixit: ite ad invitatos et dicite quod veniant, [significat:] statum primitive ecclesie, ubi de facto nil percipiebant [4]); postea sequitur [5]) in eodem: Ite et compellite omnes intrare, ut impleatur domus; nota: compellite significat (Fol. 81′) [statum] hodierne ecclesie. Ita expresse probat Augustinus XXIII. q. IIII. c. displicet tibi, in fine, [et ad hoc facit Apoc. XII. c. mulier, id est ecclesia, amicta sole, id est potestate spirituali et luna sub pedibus eius, id est dominium temporalium].

Opponitur eciam quod dominus dicit de tributo solvendo Cesari: Reddite que sunt Cesaris Cesari et que sunt dei deo. Marc. XII. [6]) et Math. XXII. [7]) [et XXIII. q. I. militare, et eciam Christus solvit tributum per Petrum] Math. XVII. c., XXIII. q. ultima c. tributum. Sed hiis satis bene respondet Augustinus XXVIII., q. I. c.: Jam nunc, et testimonium cap. Math. XVII., scilicet quod liberi sint filii regni, sed ne scandalizemus eos, vade piscari et solve pro me et pro te. Et eciam causa humilitatis [8]) dixit: Quis ex vobis arguet me de

[1]) B.: occidendo. [2]) in Chr. — pontifices fehlt in B.
[3]) cap. 10? [4]) A.: participabat.
[5]) B.: dicit. [6]) A.: Matth. 12. [7]) A.: 17.
[8]) B.: et etiam papa per humilitatem.

peccato, Joh. VIII. c. et etiam propter humilitatem dat aliis potestatem de se iudicandi, II. q. VII: nos si incompetenter, et tamen non potest ab aliis iudicari, LXXIX. dist.[1]) c. ultimo et IX. q. III c. nemo. Et isto modo potest responderi omnibus iuribus, ubi aliqua verba sunt huic sententiae contraria. Dicitur eciam: papa numquam exercuit istam utramque [potestatem seu] iurisdictionem. Sed hoc non fuit propter deesse potencie, sed propter dignitatem eius et vilitatem[2]) iurisdictionis temporalis, cui commixta est sanguinis effusio que clericis interdicta est in illo verbo: quia vir sanguinis es, non edificabis mihi templum, primo Paralip. XXII. c. et ad hoc designandum[3]) dominus dixit Petro, ut converteret gladium in vaginam, Math. XXVI. c.

Dicunt eciam opponentes: fecit deus duo luminaria magna, solem et lunam, sicut ergo sunt [duo et] diuisa, ita sunt [due] iurisdiciones. Hoc probatur de maior. et obed. c. Solite. Sed respondeo quod secundum naturales et astrologos illud exemplum facit pro me, scilicet quod sol representat papam et luna imperatorem; sed luna non lucet, nisi quantum sol respicit eam, ergo nec imperator habet potestatem, nisi quantam[4]) dat ei papa. Hoc eciam est de necessitate nature, scilicet quod papa sit solus dominus universalis in toto mundo, quia omnes fideles sunt una ecclesia, ut Cantic. VI. c.: una est columba mea, et omnes sumus unum corpus [et ad Cor. XII. c. ad Coloc. I. c., et ecclesie que est unum corpus] Christus est caput, ad Ephes. [I] et V. c., et Ambrosius probat hoc XXIV. q. I. advocauit[5]), de sacra unctione c. uno[6]). Si ergo sumus unum corpus et Christus est unum caput [nostrum] non est indigens[7]) habere plura capita, quia papa est loco Christi, de translat. c. penultimo; et monstrum esset videre corpus cum duobus capitibus, de off. iud. ordin. c. quoniam in plerisque. Et ideo etiam vestis domini, que significat[8]) ecclesiam, remansit indiuisa

[1]) A.: LXXXIX. [2]) A.: utilitatem. [3]) B.: significandum.
[4]) A.: quantum. [5]) B.: aduocante. [6]) A.: duo.
[7]) B.: conueniens. [8]) B.: significauit.

(fol. 82), Joh. XIX. c., XVI. q. ultima: sicut domini vestimentum. Ei [autem] quod dictum est, quod Christus fuit rex mundi, videtur obviare Joh. XVIII. c., ubi dicitur quod Christus dixit: regnum meum non est de hoc mundo. Sed respondetur quod non erat de facto, quia ei non obediebatur, sed de iure bene erat, et [ideo] eciam Math. VI. cap. dicit in oratione dominica: Adueniat regnum tuum, id est fiat istud quod[1]) tibi obediatur sicut regi.

Opponitur de papa quod ipse non habebat utramque iurisdictionem, quia ipsemet dicit in pluribus locis: XCVI. dist.[2]) Cum ad verum ventum est, eciam c. Si imperator, et XXXIII. q. II. c. inter, et de iudic. c. novit, de foro compet. licet, et de appell. si duobus, in quibus dicitur, quod non vult se intromittere de iurisdictione temporali aliorum, VIII. dist. quo iure. Sed respondetur ut supra, quod causa humilitatis hoc dicit, vel quia non decet sine causa revocare, quod fecit ecclesia, scilicet assumere potestatem alii commissam., sicut eciam papa dicit quod non vult honorem sibi fieri qui debetur aliis episcopis, quia sic confunditur ordo ecclesiasticus, XCIX. dist. c. ultimo et II. q. I. pervenit. Non tamen dicitur, quod non possit. Sic et hic in c. quo iure est verum, quod ius humanum ab imperatoribus est institutum et ipsi statuerunt aliqua circa temporalia, sed talia statuta auctoritate ecclesie statuunt et ideo non sunt a deo firma, quin per ecclesiam possint corrigi et emendari, sicut constituciones episcoporum, sicut de multis legibus factum est, sicut de illis que permittunt [concubinatum et usuras et qui prohibent matrimonium ante annum luctus, de seris nuptiis c. ult. et penult.] et de aliis, ut notatur X. dist. lege.

Et [cum] omnia supradicta ut plurimum per sacros canones sunt legitime approbata[3]) et ipsi canones sunt per spiritum

---

[1]) B.: ut.

[2]) Ausgestrichen: quo iure, sed respondetur ut supra.

[3]) B.: comprobata.

sanctum dictati, ergo qui hoc contempnunt et non credunt[1]), sunt blasphematores spiritus sancti, XXV. q. c. I. violatores quoque, et qui blasphemant spiritum, non dimittitur eis in hoc seculo nec in futuro, Math. XII. c.[2]) et Marci III. c. Rogemus[3]) ergo dominum nostrum Jesum Christum, ut secundum quod promisit Luc. XXII. c., de poenitentia dist. II. c. Si enim, inquit [Jeronimus], modo roget pro fide Petri id est ecclesie, ne defficiat, sed proficiat, licet aliquando turbetur aliquibus de causis, non submergitur, XXIV. q. I, non turbatur[4]) et c. pudenda, et rectores eius de via veritatis illuminet et de nostra salute et nobis det gratiam obediendi in hiis et aliis, qua (?)[5]) nos mereamur cum eis immarcescibilem glorie coronam percipere, prima Petri II. c. et XCV. dist. c. esto. Quod ipse prestare dignetur, qui est benedictus [et gloriosus] in secula seculorum. Amen.

b) Anonymus über die Constitution „Clericis laïcos."

Aus ms. lat. 4364, fol. 40—44'.

(fol. 40, col. 2.) Non ponant laici os in celum dicendo seu blasphemando, quod papales constitutiones edite super temporalibus bonis seu rebus, que consistunt infra regna, ducatus, comitatus vel territoria ipsorum laycorum, ipsos laicos non astringunt. Nam hoc asserere et tenere esset hereticum et a fide catholica alienum.

Constat enim quod dominus Jesus Christus etiam tamquam homo habuit plenitudinem potestatis in temporalibus et spiritualibus ipso attestante, qui dicit post assumptam humanitatem: Data est mihi omnis potestas in celo et in terra, Mt. ultimo; qui omne ponit, nichil excipit. Item de ipso scriptum est Apoc. XIX. c.: Habet in vestimento et femore suo scriptum rex regum et dominus dominancium. Item

---

[1]) A.: Sunt ergo qui etc. bis concedunt statt credunt
[2]) A.: 2. c. [3]) A.: Et rogemus.
[4]) A.: 23. q. 1; B.: turbatur. [5]) A.: que.

in psalmo Deus loquitur per prophetam Dauid eidem Jesu Christo unigenito filio suo incarnando: Postula a me et dabo tibi gentes, hereditatem tuam et possessionem tuam terminos terre. Et alibi: Dominus dabit imperium regi suo et sublimabit cornu christi sui. Et alibi: Deus iudicium tuum regi da. Et alibi: Ego primogenitum ponam illum excelsum pre regibus terre. Item (fol. 40′) Joh. V.: Pater omne iudicium dedit filio suo; si omne iudicium, ergo tam celeste quam terrenum, et tam in spiritualibus, quam in temporalibus.

Item constat quod idem dominus Jesus Christus beato apostolo, quem constituit caput ecclesie militantis, ut XXIIII. q. I.: Rogamus, commisit plenitudinem potestatis, dixit enim, scilicet Mt. XVI.: Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum etiam in celis, dicendo, „quodcumque“ omnia comprehendit, tam spiritualia quam temporalia. Item ei soli dictum est a Christo: Vade ad mare et mitte hamum, Mt. XVII. c., XXIIII. q. I. est aliud, ubi notatur, quod per hamum Mathei intelligitur iurisdictio, qua Petrus prefuit aliis, quod hamo reficantur putride carnes, rudi ferro sunt abscindenda[1]) vulnera, que fomentorum non senciunt disciplinam, ut XVI. q. I. in canonibus, etiam LXXXII. dist. plurimos. Ideo et solus piscator utitur hoc piscandi genere. Ipse enim solus habet potestatem ligandi atque soluendi, ut dictum est. Probatur enim auctoritate canonum a sanctis patribus divinitus editorum: XXI. q. II. s. (?); unde dicit Nicholaus papa quod Christus dei filius beato Petro eterno clavigero terreni simul et celestis imperii iura commisit, XXII. dist. omnes; et similem potestatem voluit transire ad quemlibet eius successorem, ut probatur XXI. dist. in novo, unde dicit papa se locum dei tenere (col. 2.) in terris. Preterea extra. ut ecclesiastica beneficia c. ut nostrum. De eo etiam potest intelligi quod dicitur in psalmo: Constituit eum dominum domus sue et principem omnis possessionis sue, illius videlicet domus, de quo dicitur Baruch

[1]) ms. abscidenda.

III. c.: O Israel, quam magna est domus et ingens possessio eius. Item romanus pontifex est Dei vicarius, ut extra. qui filii sint legit. c. Per venerabilem, et constitucione Innocentii IIII., de sent. et re iudic.[1]) ad apostolice[2]). Unde papa potestatem habet supra gentes et regna, Ezech. c. I. Transtulit enim imperium a Grecis in Germanos, extra. de electione c. Venerabilem[3]). Item romanus pontifex Zacharias Ludovicum regem Francorum pro suis iniquitatibus et qui erat regno inutilis, priuauit regno, et ipsum regnum transtulit in Pipinum, patrem magni Karoli, XV. q. VI. alius. Innocentius IIII. Federicum imperatorem priuauit imperio, ut extrauagante: ad apostolice, de sent. et re iudic. Beatus Petrus etiam, ut plenitudinem potestatis exprimeret ad Cor. XXVII. c. scribens ait: Nescitis quia angelos iudicabitis, quando magis secularia? Per angelos possint intelligi persone ecclesiastice, maxime sacerdotes, (qui) custodiunt scientiam et legem ex eius ore exquirent quia angelus domini exercituum est, XXXVI. dist. qui ecclesiasticis[4]). Per secularia laici et eorum temporalia (fol. 41) intelliguntur. Probatur hoc auctoritate veteris testamenti, Deuteron. XVIII. c.: Si difficile et ambiguum apud te iudicium esse perspexeris inter sanguinem et sanguinem, causam et causam, lepram et lepram, et iudicium inter portas videris variari, surge et ascende ad locum, quem elegerit dominus veniensque ad sacerdotes levitici generis et ad iudicem, qui[5]) fuerit in illo tempore, querens ab eis que iudicabunt tibi iudicii veritatem, et facies quecumque dixerint tibi, qui presunt loco quem elegit dominus. Per sacerdotes levitici generis intelligitur sedes apostolica, unde cum beatus Petrus urbem fugiens exiuisset, dominus uolens eum ad locum quem elegerat[6]), interrogatus ab eo: domine quo vadis? respondit: Venio Romam iterum cru-

[1]) ms.: inde.
[2]) Decretales Innoc. IIII. l. III. c. 23 = c. 2 in VI^to (2, 14).
[3]) ms. falsch: per venerabilem; gemeint ist c. 34 X (1, 6).
[4]) c. 2, Gratian § 5. [5]) ms.: que.
[6]) Fehlt ein Verbum redire oder dergl.

cifigi; quod intelligens beatus Petrus pro se dictum ad locum ipsum protinus est reuersus, ut hoc tangitur c. Per venerabilem. Item cum dominus gubernacionem arche, quam post diluvium precepit fieri, commisit uni, scil. Noe, qui solus postea fuit rector populi et ei leges dedit et edificavit altare domino et sic exercuit officium regis et sacerdotis, ut legitur Genesi V., VI., VIIII. capitulis, dicendum est, quod uni soli rectori, scil. beato Petro et post eum cuilibet eius successori Christus commisit gubernacionem ecclesie militantis (col. 2.) que per archam merito signatur: nam sicut extra archam non fuit salus alicui, imo omnes perierunt, sic extra ecclesiam nullus salvari poterit. Item huic plenitudini potestatis atestatur divina sapiencia. Christus enim dei filius, qui est fons sapientie, verbum dei in excelsis, Ecclesiasticus I., in quo sunt omnes thesauri sapiencie reconditi, ad Coloss. II. c., adimpleta dispensacione carnis assumpte ad patrem ascensurus ad celum et mundum relicturus, ad instar prudentis patris familias, qui peregre profecturus ad partes longincas procuratorem seu vicarium loco sui dimittit, voluit dimittere loco sui vicarium scil. beatum Petrum et quemlibet eius successorem, qui in omnibus, que oportuna erant ad universale mundi regimen, haberet plenitudinem potestatis, alias non reputaretur pater familias. Item dicere quod papa non habet plenitudinem potestatis in spiritualibus et temporalibus, esset resistere diuine ordinacioni. Videmus enim, quod in ordinacione rerum universi omnia disponuntur secundum sub et supra et quidem superius collocantur, ut patet Genesis I., et in hoc concordat Johannes Crisostomus; et[1]) iste ordo usque ad unum corpus altissimum ascendit (fol. 41′), scil. ad celum impireum, quod super omnibus omnia in se concludit; sic enim videmus non solum in natura, verum etiam in ecclesia. Nam in ecclesia triumphante secundum Gregorium et Dyonisium de angelica ierarchia I⁰ inter angelos est ordo. Nam quidam sunt superiores, quidam

[1]) ms.: et est iste.

inferiores et sunt diversi ordines et diuerse ierarchie et tum reducitur omnis ad unum caput et fontale principium, scil. deum. Sic est in ecclesia militante et ecclesiastica ierarchia, que disponitur ad instar illius ecclesie triumphantis et illius celestis ierarchie. Nam sunt diversi ordines et diverse potestates ecclesiastice et seculares et ultimo est summus pontifex, in quo omnes potestates agregantur, et ad quem reducuntur et ad quem tamquam in simplicissimum terminantur, et ad quod designandum summus pontifex in coronacione sua mitram seu coronam portat in capite, que a base[1]) seu inferiori parte lata incipit et terminatur in simplici cornu, quia latitudo et diuersitas omnium ordinum et potestatum in persona ipsius summi pontificis terminantur et ad eum reducuntur.

Item credendum est, quod Christus, qui est caput corporis ecclesie seu congregacionis fidelium, qui est ut filius primogenitus in omnibus principatum tenens, ad Colos. I., ascensurus ad patrem voluerit esse caput corporis ecclesie unum caput loco sui in isto corpore, scil. beatum Petrum et eius quemlibet successorem et non duo capita, quod monstrum esset unum corpus habere duo capita. Roma etiam duos reges simul habere non potuit, et in Rebece utero duobus gemellis pugnantibus unum primatum tenuit, nam etiam in apibus princeps unus est, grues secuntur ordine literato, VII. q. prima in apibus, Gen. XXV. c.[2])

Item universi reges et principes fatentur se imperatori romano subesse quantum ad corporalia, quod quidem ius superioritatis in temporalibus quicumque actribuunt ei de iure, cum ipse dicatur mundi dominus, sententia ad le. ro. de. iac. deprecatio[3]) et omnia dicantur esse ipsius, C. de quadrien. prescr. l. bene a Zenone[4]), et facit ad hoc LXIII. dist. Adrianus, et tunc non poterant negare, quin etiam subsunt pape

[1]) ms.: albasse. [2]) ms. XX. I. c.

[3]) = leg. deprecatio, 9 ff. de leg. Rhod. de iact. = Dig. 14 tit. II.

[4]) ms. a canone(!); Cod. de quadriennia praescriptione l. 7, tit. 37.

in temporalibus mediate, cum imperium teneatur ab eo et ipse confirmat eius electionem et coronam imperii concedit, etiam ipse imperator iurat sibi fidelitatem, ut probatur hoc extra. de electione, venerabilem, LXIII. dist. tibi domino, et facit ad hoc capitulum XCVI. dist.[1]) Constantinus. Non obstat si dicatur quod imperium a deo[2]) processit, ut XXIII. q. IIII. quesitum (fol. 42), et auct. quomodo oporteat episc. circa principium coll. I., quia hoc non tollit, quin imperium teneatur a papa, cum ipse sit vicarius, ut supra probatum est. Si enim noluerint confiteri se subesse imperatori, necessarie habent confiteri se subesse pontifici Romano in temporalibus. Unde scriptum est Ecclesiastes I.: excelso excelsior alius est et super quos eminenciores sunt alii et super universe terre rex imperat quos scil. Christus, qui est regnum, etc., ut supra dictum est, et de quo dicitur: per me reges regnant, Proverbi. VIII. Item non est sub seculo, qui possit dicere se solius dei iudicio reservatum, nisi dei vicarius, scil. papa, (cui) quicquid[3]) fidelium ubique submittitur[4]), cum tocius corporis[5]) caput designatur, ut. IX. q. ult., aliorum.

Item nec superbiant principes seculares de hoc, quod legitur, quod Christus, mediator dei et hominum, officia utriusque potestatis, scil. sacerdotalis et imperialis, discernit, et sic videtur quod papa non habet utramque potestatem, ut. c. XVI. dist. cum ad verum, et dist. X. quoniam idem. Nam signanter dicit officia distincta, non potestates diuisas, quia utraque consumpta est et residet in papa, qui habet potestatem utriusque gladii spiritualis et temporalis, licet exercitium temporalis gladii competat[6]) principi seculari. Vel posset dici, quod distinctio habet locum, quantum ad alios pontifices non quantum ad papam. Et quod[7]) papa (col. 2) habeat ius potestatis et etiam huius gladii temporalis patet: nam, quantumcumque videatur pro defensione[8])

---

[1]) ms.: XXI. [2]) ms.: ad eo. [3]) Fehlt ms.
[4]) ms.: submicteri. [5]) ms. fehlt. [6]) ms.: compettat.
[7]) ms. fehlt qu. [8]) ms.: defensore.

fidei et libet ecclesie, indicit bella et dat laicis potestatem exercendi huiusmodi gladium contra hostes fidei et ecclesie et occupandi bona eorum, XXIIII. q. ult. c. Igitur et predicta extra. de homicidio constituta, in ca. (?) pro humani [1]), et extra de uoto et voti redemptione, quod super hiis.

Item ad designandum, quod ecclesia habet utrumque gladium dicitur Luc. XXII: Ecce duo gladii sunt hic, et respondit Christus: Sufficit. Tamen unum gladium habet ecclesia in potestate et exercitio siue usu, scil. gladium spiritualem, alium enim secundum scil. materialem in potestate et in nutu [2]), sed non in exercitio siue usu; et hoc significatur in euuangelio Luce predicto c. XXII, quod si non Petrus habens gladium educit et percussit pontificis seruum et abscidit auriculam eius dextram, erat nomen seruo Malchus [3]). Dixit ergo Jesus Petro: Conuerte gladium, scil. materialem, in vaginam, non: proice a te, sed dicit conuerte in vaginam, hoc est in potestatem tuam, ut [4]) usum eius aliis possis [5]) committere quando tibi videtur expedire. Non obstat si opponatur, quod apostolus Petrus non legitur plenitudinem potestatis quantum ad temporalia exercuisse nec etiam in spiritualibus contra reges (fol. 42 v.) et principes, qui tempore suo trucidabant frequenter ecclesiasticas personas et sanctos viros [6]). Nam potest responderi per hoc, quod legitur XXIII. q. IIII. displicet, quod tunc primum ecclesie nouella germina pululabant nec erat adimpleta illa prophetia: Et adorabunt eum omnes reges, omnes gentes seruient ei, que quanto magis impletur, tanto ecclesia maiori utitur potestate, ut II. q. inueniebatur unius [7]) et sepe hii (?) in heresibus et scismatibus mouebantur venire ad cenam magnam domini, id est ecclesiam, per simplicem inuocationem, scil. per predicationes, modo compelluntur intrare. Nam heretici coguntur auctoritate ecclesie tam in penam temporalem,

---

[1]) Extrav. Inn. IV. l. III, c. 31 = c. 1 in VI^to (5, 4).
[2]) ms.: usu siue nutu. [3]) ms.: marchus. [4]) ms.: et.
[5]) ms.: possit. [5]) Vgl. dazu oben Heinr. v. Crem. p. 468.
[7]) Die Stelle ist verderbt.

quam amissionis bonorum. XXIII. q. (4)[1]) in pluribus cap. Item dato quod ipse potestates diuerse fuissent et distincte, non tamen[2]) tali modo, ut essent equales[3]), sed quod una scil. temporalis esset sub altera scil. spirituali, que est exterior et aliam excedit, sicut sol lunam, extra de mai. et ob. solite. LXXXXVI. dist. duo, alioquin turbaretur rectus ordo universi et maxime ecclesiastice monarchie et diuine sapiencie, et ordo nacionum derogaretur, ut supradictum est. Et ratione superioritatis huius papa plerumque iudicat de temporalibus imperatorum et principum secularium, scil. (col. 2) vagantibus imperio et regnis siue principatibus, item cum delinquit[4]) vel alia causa subest, quare debeat priuari imperio seu regno seu principatu vel alias delinquit. Item imperator uel rex seu alius princeps, qui alium superiorem laicum minuere cognoscat, negligens est in facienda iusticia uel alium quemcumque dedit[5]), etiam in multis aliis casibus, ut probatur XV. q. VI. alius, extra. qui filii sunt legitimi, c. per venerabilem, et constitucione Innocentii IIII. de sent. etc. ad apostolice[6]), et de supplenda negligencia prelatorum, grandi[7]), de iudic. nouit, de foro competenti, licet ex suscepto, ubi etiam de hoc notatur per Innocentium, unde ad ipsum appellandum. Dicere, quod papa in rebus temporalibus ecclesiarum potestatem non habet, tamen nulli liceat negare, quin omne quod domino offertur, siue fuerit homo siue animal siue ager vel quicquit, sanctum sanctorum erit domino et ad ius pertinet sacerdotis: XII. q. II. nulli liceat, X. q. I. nouerint. Item dicit canon: nullus laycorum ecclesias uel ecclesiarum bona occupet uel disponat, XVI. q. ult. nullus[8]) laycorum et c. laicis. Item: si quis principatum uel aliorum dispositionem seu donacionem rerum ecclesiasticarum sibi vendicauerit, ut sacrilegus iudicetur, eadem q. c. scil. si quis (fol. 43)

---

[1]) Fehlt im ms. [2]) ms.: nisi tam. [3]) ms.: ees̄.
[4]) ms. delinquid. [5]) So ms., viell.: alia quecumque delinquit?
[6]) c. 2 in VI^to (2, 14) = Innoc. IV. c. 23.
[7]) c. 2 in VI^to (1, 8) = Innoc. IV. c. 7.
[8]) nullus fehlt im ms.

principium. Item laicis quamvis (religiosis nulla sit)[1] actributa facultas, ut extra. de rebus ecclesiasticis[2], ecclesia sancte Marie[3], XIX. (dist.) in memoriam; et ita declaratum per Innocentium IIII. qui dicit, quod etiam in causis et in quibus episcopi iuriditionem optinent temporalem, non ad laycos, sed ad metropolitam uel papam est appellandum, extra de ap. romana[4]. Item cum principibus secularibus potestas competens sit promissa pro tuicione ecclesie, sponse Christi, ut XXIII. q. V.[5] principes et c. administratores cum suis similibus, non est dubium quod vicarius dicti sponsi, scil. summus pontifex, possit a regibus et principibus huius custodie exigere rationem quem eciam reddere tenentur, ut in dicto c. principes et Sapi. VI. c., et si ipsam impugnare reperiantur, quam deberent custodire, grauius procedere contra eos et ordinacione et disputacione, quicquid pro bono publico et statu ecclesie et gregis sibi commisse viderit ordinandum, ut probatum est per iura predicta, et facit ad hoc supradictum c. administratores. Unde non est dubium, quod constitucio, que incipit: Clericis laicos etc., edita pro conservanda libertate ecclesie sponse, et licite et diuino quodam motu fuerit promulgata.

Timeant[6] ergo laici, qui dicunt papam nullum habere super temporalibus potestatem, ne crimine heriseos (col. 2) notentur, cum[7] in hoc intentantur detrahere romane ecclesie priuilegio; nam scriptum est: qui cuilibet ecclesie ius suum detrahit iniusticiam facit, qui autem romane ecclesie priuilegio detrahit, ab ipso summo omnium[8] ecclesiarum capite iudicium auferre cognatur, hic procul dubio in heresim labitur, XXII. dist. omnes idem, XVIII. dist. nulli. Item crimine sacrilegii se involuunt disputando de iudicio uel constitucione summi pontificis, scil. dei vicarii, vel eam reuoluendo seu ei contradicendo,

---

[1]) Fehlt ms. [2]) c. 12 X (3, 13).
[3]) c. 10 X (1, 2). [4]) Innoc. IV. c. 27 = c. 3 in VI^to (2, 15).
[5]) ms.: I. [6]) Am Rande v. andr. Hand: applicatio.
[7]) ms.: nā übergeschrieben: cū v. andr. Hand.
[8]) ms.: olim für omnium.

C. de crimine sacril. uel disputari, et de summa trinitate et fide catholica l. nemo.

Item qui dicit omnes solempnes constituciones in dei ecclesia constitutas et per eam approbatas et usu assumptas non esse iustas, nisi non esse iustum quod petitur in eisdem, conuincitur a liminibus [1]) christiane fidei oberrare. Sed constat quod quasi per universum orbem, ubi viget fides catholica, consuevit in die veneris sanctam ante orationem in ecclesia fieri et publice decantari pro ecclesia sancta dei, ut deus et dominus noster eam pacificare, adiuuare et custodire dignetur toto orbe terrarum, ei subiciens principatus et potestates; ergo negari non debet, quod sit iustum eidem ecclesie et capiti ipsius sanctissimo [2]), pape dei vicario, subesse principatus quoslibet et eciam potestates non solum ecclesiasticas, sed etiam seculares, et non solum principatus dicit, sed etiam regna et principatus pape subesse (fol. 43′), et non solum personas, sed etiam res. Ergo murmurancium in contrarium horrida vox silescat argumentum indurancium in scripturis. Taceant qui blasphemant dictam constitucionem sancti patris Bonifacii pape VIII. Clericis laycos iniustum vel iniquum, quod contineat [3]), et quantum ad ipsos prelatos, in eo quod interdicitur eis, ne aliquis soluat laicis nomine donacionis, et ita videtur eis interdicere donacionem quamcumque laicis faciendam de rebus ecclesie, nullum casum excipiendo, cum tamen in casibus possint donaciones facere. Item et quantum ad laicos in eo, quod simpliciter et sine aliqua exceptione interdicit, ne subadiutorii subuencionis nomine vel aliquo quesito colore aliquid eis soluatur ab personis ecclesiasticis, cum tamen laici patroni et fundatores ecclesiarum possint, si indigeant, subvencionem petere [4]) a prelatis ipsarum ecclesiarum et de bonis earum.

Item laici possunt a personis ecclesiasticis exigere tributa et seruicia ratione rerum et ecclesiarum que tenentur ab ipsis

---

[1]) Nachtrag am Rande des ms.

[2]) ms.: sanctissimi. [3]) ms.: continere. [4]) ms.: patere.

in feodum. Nam ad hoc breviter responderi potest, nam generalis prohibicio non excludit casus speciales a iure latos et approbatos hic, quod, licet lex dicat quod aduersum unum uel id, quod clam factum est, nulla (col. 2) iusta excepcio admittitur, ut ff. vi aut clam. l. I. c. denique, tamen sunt alique excepciones, que contra hoc admittuntur, ut si causa arcendi incendii domus alicuius dirimatur et quedam alie, probatur ff. l. supra §. bellissime et §. si[1]). Item quantumcumque papa scribatur, legitime excepciones admittende sunt, extra. de officio delegati: ex parte N., et excepcio firmat seu declarat regulam, in auct. de non alien.: ut autem lex. Item rescripta et statuta principis ad ius commune, quantum potest fieri, sunt retractanda, extra. de uerborum signific. constitutione Innoc. IIII. c. ueniens[2]) et de consuetudine: cum dilectus. Nam et ipse princeps videtur uelle ius immutare, ut ff. de uulgari et pupil. le. ex officio. Item non inconueniens, si dicta constitutio clericis (laicos)[3]) nouam recipiat declaracionem per iura precedencia. Nam dicit lex, quod posteriores leges ad priores trahuntur, id est per eas declarantur, ut ff. de l.[4]): sed ad posteriores. Unde et ius nouum, quod simpliciter dicit reum conuentum debere satidare iudicio sisti[5]), ut c. de litis. contest.[6]) auct. offeratur, intelligitur et declaratur per legem antiquam, scil. supra, ut demum teneatur conuentus dictam caucionem prestare, si non habeat immobilia, ut sent. qui satidare cogantur (fol. 44), l. sciend.[7]); facit ad hoc in auth. de filiis ante dotalia instrumenta natis: oportet, ubi dicitur, quod oportet ea dicta sunt interpretationi in hiis, in quibus interpretatis legibus sit locus. Non ergo peccauit conditor constitucionis dato quod per eam interdiceretur personis ecclesiasticis donacio de bonis ecclesie. Nam antiqua iura hoc prohibent, ut dicit Rubrica extra. de rebus ecclesie non alienan-

---

[1]) Vgl. Dig. 43, 24, l. 7 § 3 etc.

[2]) ms.: ymo IIII conueniens; = Innoc. c. 42 = c. 1 in VI^to (5, 12).

[3]) fehlt ms. [4]) Dig. I, 3, 26. 27.

[5]) erg. vor iudicio vielleicht et?

[6]) ms. de libel. obl.; vgl. Cod. III, 9. [7]) Dig. II, 8, 15.

dis. Item et in auct. de non alienandis aut permittendis rebus ecclesiasticis et appellacione alienacionis, donacio continetur, extra. de reb. eccl. non alie. c. nulli, C. de sacrosanctis ecclesiis sancimus [1]). Nam et prelati ecclesiarum procuratores sunt, non domini [2]), ut extra. de donacionibus: fraternitatem, et constat quod procurator generalis donare non potest, ut sent. de procuratoribus l. procurator totorum [3]). Item pater commutat filio generalem peculi administracionem, tamen non potest donare, ut sent. de donacionibus l. filius; unde etiam mobilia per ecclesiam acquisita donare non possunt nisi prelati, ut XII. q. I. c. episcopi de rebus ubi aliqua velint dare servitoribus suis pro qualitate seruicii, ut extra. de testam. c. relatum est, uel ubi aliqua modica velint dare, ubi consuetudo terre hoc habet ut extra. de donacionibus c. ceterum, quos casus non videtur ipsius constitucionis conditor ex- (col. 2) cludisse, ut supra probatum est. Dato quod eos excludisset, non tamen possent nec deberent de hoc prelati conqueri; nam et si vix ferendum iugum ab ecclesia romana iniungitur, tamen pia deuocione tollerandum est, ut XIX. dist. in memoriam. Item dominus non facit iniuriam procuratori, etiam habenti liberam administracionem, si donandi potestatem uel totalem administracionem interdicat eidem. Unde si papa potest pro voluntate aufferre prelatis beneficia ecclesiastica, (et) totaliter eorum administracionem, ut colligitur IX. q. ult. c. per principalem, ubi etiam hoc expresse notatur in glossa communi multo forcius potest eis interdicere donandi potestatem. Item non potest dici, quod dicta constitucio iniquitatem contineat, quantum ad laicos, quia si opponatur de subsidio alimentorum patronis laicis ab ecclesiis in casu paupertatis et necessitatis exhibendo, ut XVI. q. VII. quicumque, extra. de iure patronatus, c. nobis, non obstat. Nam ad talem casum non esset dicta constitutio trahenda, ut supra declaratum est, et dato quod intellexisset conditor eiusdem, non tamen possent patroni laici

[1]) Cod. I, 2, l. 21. [2]) non fehlt ms. [3]) Dig. III, 3, 1.

conqueri iniuriam factam sibi esse, cum enim ius patronatus non competat laicis in ecclesiis de iure communi, sed ex quadam tollerancia uel permissione graciosa, ut extra. de iure patronatus c. quoniam, nam et iuri communi non congruit, quod (fol. 44′) laicus habeat aliquod ius spirituale uel spirituali annexum, sicut ius patronatus, extra. de iud. c. quanto. Item laici ecclesiastica negocia tractare non debent, ut eodem titulo c. decernimus. Non possunt conqueri de iniuria, si ista gracia per papam reuocetur. Unde et sine iniuria possum aliqua prohibere, ut lucrum uel gratiam, quam consueuit habere ex tollerancia (?) nam aliud est dampnum facere, aliud lucrum uel gratiam subtrahere, sent. de dampnis infectis, l. Proculus et sent. de aqua plu. arc.[1]) l. penultimam §. idem et de usucap. l. fi. Hinc est quod ecclesia romana multa priuilegia antiquitus concessa principibus secularibus inuenitur postea reuocasse, LXIII. dist. verum et semel a se concessa ualet in toto uel parte conmutare, XXV. q. II. § hiis ita[2]). Et utinam multi, qui se priuari graciis et priuilegiis ab ecclesia sibi concessis[3])! Item non dubium, quoniam papa de ecclesia non collegiata in qua laicus habet ius patronatus possit facere collegiatam et ita patronus amittit ius presentandi, quod prius habebat. Nam etiam hoc potest episcopus, sicut notatur per Host. extra. de iure patronatus, ubi et facit ad hoc XII. q. II. si episcopus, et quod ibi notatur. Item ad illud, quod opponitur de seruiciis et tributis, que debentur laicis pro rebus (col. 2) ecclesiasticis, que tenentur ab eis in feodum, patet responsio per predicta scil. quod constitutio non trahitur ad ea, si loquamur de tributis et seruiciis certis, honestis, ordinariis, in constitucione uel concessione feodi originaliter impositis, XII. q. II. tributum[4]) et XXIII. q. VIII. tributum; constitucio enim videtur de extraordinariis et sententia iudicis ad ea, que non tenentur ecclesie alicui seculari persone[5]), ut XVI. q. I. nouarum collationum[6]) et

[1]) = de aqua et aquae pluviae arcendae, Dig. 39, 3.
[2]) c. 21, pars II. [3]) Ergänze: putant oder ähnlich.
[4]) Falsches Zitat, c. 73? [5]) scil. solvere. [6]) Cod. I, 3, l. 1 u. 2.

C. de episcopis et clericis l. I. et II. initio; eciam nec pro expedicione uel mutacione aliqua, rectencione poncium uel viarum uel aquarum communi publica necessitate uel utilitate possint laici aliqua exigere ab ecclesiis uel personis ecclesiasticis, sed ubi laicorum facultates non sufficiunt, ad releuandas necessitates uel utilitates comunes, si videatur, episcopus loci et clerus possunt ordinare subsidia ad hoc, per ecclesias conferenda, ut extra. de imm. ecclesiarum: non minus, XVI. q. I. nouarum et ibi notatur . . . .

Explicit.

Ohne Ueberschrift folgt in der Handschrift das nachstehende Stück; vgl. dazu oben S. 339:

Hic tractatus in curia romana dicitur factus et quidam alius maior, qui intitulatur tractatus seu libellus de clerico et milite, quem[1]) cito habebit, per premissa glossauit et ipsis habitis ordi- (fol. 45) nabit[2]) responsiones contra hoc et contra constitucionem de nouo bullatam, continentem imperatores, reges, duces, comites et omnes catholicos barones teneri seruare constituciones papales super temporalibus factas et faciendas, cum papa sit omnium dominus temporalium a catholicis possessorum; quod si dominus rex francorum sibi denunciatum et in curia publice factum tolleraret dissimulando, aut ius plenum per hoc papa quereret aut ipse quod querit summum inciperet prescribere principatum, quo ex nunc uti inciperet et ad hoc niteretur nec non ad[3]) aufferendum domino regi collacionem beneficiorum et fructus custodiarum ecclesiasticarum. Advertendum est, quod allegationes veteris et noui testamenti secundum sensum misticum facte pro papa in premissis et aliis quibuscumque sibi non prosunt contra principes seculares, quia scripsit beatus Augustinus in sua epistola ad Vincencium donatistam: ex litterali sensu

[1]) ms.: qm̄ = quoniam.
[2]) Vielleicht ist zu lesen: habebitis, glossabitis, ordinabitis?
[3]) ms.: et.

sacre scripture solum potest trahi argumentum, et Clemens papa scripsit: obseruanda est lex dei, cum non secundum proprii ingenii intelligenciam legitur uel docetur, ut XXXVII. dist. c. relatum. Item Jeremie VI. dicitur: interrogate de semittis antiquis, que sit via bona, et ambulate (col. 2) in ea, et inuenietis refrigerium animabus vestris. Item Jeronimus dicit ad Lucium puto tradiciones ecclesiasticas presertim, que fidei non officiunt, ita obseruandas, ut a maioribus tradite sunt. Dominus autem rex secundum tradiciones ecclesiasticas videlicet[1]) et apostolicas non recognoscit superiorem in terris, extra. de iud. c. nouit ille, qui filii sint c. per venerabilem. Secundum loquencium facundiam uult sibi mundi monarchiam de nouo vendicare. Cum autem fundamentum ab aliis romanis pontificibus et ab isto hacthenus sumptum consistit in uerbis beato Petro dictis: quodcumque ligaueris super terram etc.: sed si temporalia arrestauerit, faciendo capi regna, ciuitates, castra uel eorum claues, quis res istas ligabit in celo, quis illuc trahet? propterea eas papa si[2]) non posset in celum transferre, quomodo faciet res huiusmodi ibidem ligari et solvi? Propter huiusmodi impossibilitatem liquet uerba de spirituali potestate intelligenda. Item ordinator uniuersi in veteri testamento, quod est figura noui, requisitus de dando regem populo suo non dedit summum sacerdotem, sed milites, fortes, iuuenes, Saulem et dauid post ipsum, quos ungi et assumi mandauit per summum sacerdotem quibus ille sacerdos in temporalibus ut alii obediebat. Quod ergo obstat, si Noe fuit prin- (fol. 45) ceps et sacerdos. Nonne pater filiis debuit imperare et ipsos regere? non e contra[3]) papa confirmat et ungit imperatorem unum, ergo est dominus omnium, imperator, regum et principum! Mirabile est, quod ipse per tâlia argumenta credit totum mundi statum subuertere et tot fallere sapientes!

— Incipit tractatus seu libellus de clerico et milite. Bruchstück bis zu den Worten: habet ergo nisi ut scribat hoc

---

[1]) ms.: valet. [2]) ms.: se. [3]) Ergänze: si?

uolo ius esse cum uoluerit castrum meum, villam meam —. Beschreibung der Handschrift: Delisle, Catal. des mss. des fonds Libri et Barrois (1888) p. 194.

II.

Kleinere Schriften von Augustinus Triumphus.

Aus ms. lat. 4046, fol. 30 ff.

1. Tractatus breuis de duplici potestate prelatorum et laicorum, qualiter se habeant (fol. 30, col. 2).

Quoniam Ysaya propheta attestante corruit in plateis veritas in tantum, ut veritas diuina et sancta dei non inveniatur in terra: hinc est, quod que sunt vero veriora et luce clariora in dubium uocata sunt, quod quidem[1]) ut plurimum contingit ex hominum complacencia, quia principibus et prelatis multi pocius quam deo et ueritati placere desiderantes, ueritatem pretermittunt. Quos non solum dampnat prophetica auctoritas, que dicit: dissipat deus ossa eorum, qui hominibus placere desiderant, verum etiam refellit[2]) filosophica veritas, que dicit Ethicorum primo: amicus Plato, sed magis amica veritas. Quamuis ergo sit clarum et manifestum a deo, quod non potest aliqua tergiversatione celari, omnem potestatem, tam spiritualem, quam temporalem a Christo in prelatos et principes seculares deriuatam esse mediante Petro eius successore, cuius personam Romanus pontifex representat, temporibus tamen istis aliqui de hoc dubitare videntur, cuius questionis radicem pro modulo inteligencie nostre non inuenire, sed inuentam manifestare intendimus. Verum ut scribitur in Methaphysice uolentibus

---

[1]) ms.: quidam.

[2]) Hier und oft in dem ganzen Kodex findet sich eine sinnlose Verdoppelung von anlautenden und inlautenden Konsonanten, bes. von r und s.

ueritatem de aliquo inquirere, necessarium est prae opere bene dubitare, et quod inuentio veritatis est solutio dubitatorum, ideo ad huius questionis ueritatis indagationem ponemus rationes, ad utramque partem dubitacionem facientes.

Dicitur ergo primo quod potestas et auctoritas prelatorum inmediate sit a deo non mediante papa eis concessa, quia omnes praelati et maxime episcopi sunt sponsi ecclesie, sed non sunt sponsi ecclesie nisi in quantum inmediate gerunt vicem Christi, qui fuit uerus ecclesie sponsus, juxta illud Cantic. V.: Aperi mihi, soror mea, sponsa mea immaculata mea; ergo uidetur quod prelatis sit concessa potestas immediate a Christo, non mediante papa. Preterea scribitur Actuum XV. quod Jacobus qui suos Jerosolomitanis sententiauit et sententiam protulit de legalibus observantiis, qualiter essent servande presente Petro, cuius personam papa representat, dicens: Viri fratres, audite me, uisum est spiritui sancto et nobis, nichil ultra inponere uobis honeris, quam ut abstineatis uos ab inmolatione simulacrorum et sanguine suffocatorum et fornicatione, a quibus custodientes uos bene agetis. Si ergo Jacobus[1]) in diocesi sua proferebat sententiam de questionibus prepositis presente Petro, uidetur, quod non ab eo recepit aliquam potestatem, sed a deo. Preterea illi qui sunt pares in honore sunt pares[2]) in potestate (fol. 30′). Sed scribitur in decretis dist. XXI. ca. in nouo testamento: Ceteri apostoli cum eodem Petro pari consortio honorem et potestatem acceperunt ipsumque principem eorum esse noluerunt; ergo videtur quod omnes apostoli immediate potestatem receperunt a Christo non mediante Petro. Et per consequens omnes episcopi videtur quod habeant potestatem inmediate a deo, non mediante papa. Preterea maior est potestas spiritualis, quam temporalis[3]), inmediate est a deo quia c. XXIII. q. IIII. habetur, quod imperium est immediate a deo. Unde ibi dicitur loquens de potestate spirituali et inperiali: meminerant enim a deo pote-

[1]) ms.: Jacubus. [2]) Beide Mal: patres. [3]) erg.: que (?).

states hos fuisse concessas et propter vindictam noxiorum gladium fuisse permissum, ergo multo forcius videtur, quod spiritualis potestas inmediate sit prelatis ad deo concessa, non mediante papa.

In contrarium est, quod papa est caput ipsius ecclesie, cum representat personam Christi, de quo dicitur ad Ephesios primo, quod ipsum dedit capud super omnem ecclesiam que est corpus ipsius. Sed debet deriuari virtus in omnia membra, ergo videtur, quod pari ratione a summo pontifici debet deriuari virtus et authoritas in omnes prelatos. Preterea episcopi representant personas apostolorum, sicut summus pontifex representat personam Petri, Christi successoris. Et dicitur dist. LXXX. capitulo II°, quod inter apostolos non fuit par institucio, sed unus prefuit omnibus. Ergo scribitur summus pontifex debet omnibus prelatis preesse, ab eo in omnes alios spiritualis potestas debet deriuari. Preterea quod concessum est uni singulariter, non conceditur alteri, nisi mediante illo. Sed potestas ligandi et soluendi singulariter data Petro est, sicut habetur c. XXIII. q. I, ergo videtur quod aliis prelatis sit concessa mediante ipso. Preterea quoniam potestates subsunt[1]) ordinate, quod una est sub alia, necessario oportet inferiora a superiore deriuari, sed dicitur c. II. q. VII. ca° puto, quod apostolatus Petri cuilibet episcopatui preferendum est. Ergo videtur, quod omnis ecclesiastica potestas ab ipso originari debeat, preterea, quod non soli uni comittitur, nisi per authoritatem illius. Sed dicitur dist. XXII. ca°. omnis, quod ecclesiam ipse solus Christus fundauit et super petram fidei mox nascentis erexit, qui beato Petro, eterne vite clavigero, terreni simul et celestis imperii iura comisit: ergo videtur quod omnibus aliis prelatis potestas spiritualis concessa non sit, nisi per autoritatem Petri.

Responsio. Dicendum, quod ad disolutionem hujusmodi questionis tria per ordinem declarabimus, quia primo narrabimus dictum quorundam magnorum, secundum quem modum

[1]) ms.: subsunt korr. in sūt sūt.

ipsi satisfaciunt huic questioni et ostendemus, eorum dictum sanum et falsum intellectum possit habere (col. 2). Secundo adducemus rationes et auctoritates probantes in prelatis ecclesie potestatem spiritualem non esse concessum, nisi mediante auctoritate pape, successoris Petri. Tertio propter solutionem argumentorum factorum in contrarium ostendemus utramque potestatem spiritualem et temporalem in papa residere et in omnes alios, clericos et laycos, mediante ipso deriuari. Propter [1]) primum est intelligendum, quod cum queritur, utrum potestas sit prelatis inmediate concessa a deo, aliqui magistri ad questionem istam sic respondent. Dicunt enim, quod in prelatis ecclesie duplex potestas residet, scil. ordinis et iurisdictionis. Tunc dicunt quod potestas ordinis originaliter habet esse in omnibus, in papa et in episcopis et inmediate est eis a Christo tributa. Quod probant per illud, quod habetur dist. XXI. ca°. in nouo testamento, ubi dicitur, quod a Petro sacerdotalis incipit ordo, quod ipsi primo pontificatus in ecclesia datus est, dicente domino: tu es petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam. Ceteri tamen apostoli cum eodem pari consortio honorem et potestatem acceperunt. Sed in potestate iurisdictionis, ut dictum est, duo considerant, uidelicet iurisdictionis acceptionem et iurisdictionis execucionem. Si ergo consideramus iurisdictionis acceptionem, tunc dicunt quod omnes episcopi hanc acceperunt inmediate a Christo in persona apostolorum quorum vicem gerunt, non mediante aliquo, nisi mediante eorum sacramento consecrationis et electionis, sicut Petrus hanc potestatem recepit inmediate a Christo, non mediante alio, nisi mediante sacramento, quo fuit electus ad apostolatum et in episcopum consecratus, differenter tamen ut dicunt, quia Petrus recepit hanc potestatem iurisdictionis ad regendum ecclesiam secundum statuta legis dei in universo orbe, sed ceteri apostoli (hanc iurisdictionem ad regendum ecclesiam secundum statuta legis dei) iurisdictionis potestatem receperunt a Christo inmediate

[1]) ms.: preter.

ad regendum ecclesiam secundum statuta legis diuine in particularibus diocesibus concessis eis.

Sed si loquamur de potestate iurisdictionis secundum executionem, tunc dicendum, quod papa habet iurisdictionem limitandi aliis eorum potestatem et sibi reservandi, quod opus sibi visum fuerit. Conclusio ergo istorum magistrorum stat in hoc, quod tam potestas ordinis, quam potestas iurisdictionis inmediate est a Christo omnibus prelatis concessa ad regendum ecclesiam secundum statuta legis diuine. Sed limitacio et executio potestatis iurisdictionis et gubernacionis ecclesie secundum statuta edita a papa concessa est ipsis prelatis mediante auctoritate ipsius pape, qui potest statuta ordinare ligancia omnes in universo orbe, alii autem prelati non possunt statuta facere (fol. 31), nisi in diocesibus eis concessis.

Sed istorum magistrorum dictum superficialiter intelligendo falsitatem continere videtur. Ne tamen laboremus in equiuoco, uolumus distinguere, que sit potestas ordinis, et que potestas iurisdictionis.

Ad cuius intellectum est sciendum, quod potestas ordinis est illa, in qua inprimitur caracter ordinis vel perfectio caracteris. Nam cum sint septem ordines, in quolibet ordine inprimitur caracter, qui quidem caracter non est aliud, quam quedam spiritualis potestas per quam illi, qui ordinantur in aliquo ordine, possunt [1]) aliquit, quod non potest ille, qui non est in tali ordine ordinatus.

Unde magister IIII sententiarum definiens ordinem quantum ad caracterem et quantum ad talem potestatem, quam inprimit in anima, ait, quod ordo est signaculum quoddam, quo spiritualis potestas traditur ordinato, potest tamen dici potestas ordinis non solum caracter, qui ut dictum est, inprimitur in quolibet ordine, verum eciam perfectio caracteris potest spiritualis potestas appellari, que non inprimitur, nisi in ordine episcopali, qui licet non sit ordo distinctus ab aliis VII,

[1]) ms.: p$\overline{\text{oss}}$ korr. a. pote.

est tamen perfectio ordinum, unde et episcopus potest omnes ordines conferre, quod non potest simplex sacerdos. Nam licet sit eadem potestas ordinis in sacerdote et episcopo, in sacerdote tamen est talis potestas modo inperfecto et modo paruo, sed in episcopo [1]) est modo excellenti et magno, unde de quolibet episcopo dicimus: Ecce sacerdos magnus. Potestas ergo ordinis uel est caracteris inpressio vel est caracteris perfectio.

Sed potestas iurisdictionis est illa, per quam aliquis potest exequi vel executioni mandare primam potestatem, que est ordinis, in tali uel in tanta materia, secundum quod sua iurisdictio est magis uel minus universalis aut particularis. Et sunt iste due potestates distincte et separate in omni prelacione ecclesiastica, quamuis una ordinetur ad aliam, quia potest alicui competere potestas ordinis, cui non conuenit aliqua potestas iurisdictionis et econtra. Nam simplici sacerdoti competit omnis potestas ordinis, cum supra ordinem sacerdotis non sit aliqua potestas ordinis, eo quod ordo presbiterorum tenet septimum locum. Non tamen sibi competit potestas iurisdictionis, si non sit sibi commissa cura animarum. Similiter potest alicui conuenire potestas iurisdictionis, cui non conuenit potestas ordinis, ut si aliquis existens diaconus (col. 2) uel subdiaconus et fiat papa, facto papa sibi conuenit omnis potestas iurisdictionis, cum supra iurisdictionem pape non sit iurisdictio maior, sibi tamen non competit potestas ordinis, nisi fiat sacerdos et episcopus.

Hoc viso dicamus, quod quantum ad potestatem ordinis conuenimus cum dicto istorum magistrorum dicentium, quod talis potestas est a Christo inmediate omnibus apostolis concessa. Unde Johannes XX: Christus equaliter omnibus apostolis contulit hanc potestatem, dicens: Accipite spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata, remittuntur eis. Tunc enim equaliter ordinauit omnes apostolos in sacerdotes et episcopos, et inmediate contulit eis omnem potestatem ordinis. Unde uerum est,

[1]) ms.: ipso.

quod tali potestate omnes apostoli fuerunt equales Petro, et per consequens tali potestate omnes episcopi sunt equales pape nec talem potestatem ordinis potest aufferre papa ab ipsis nec etiam [1]) a sacerdotibus, postquam eis collata est et caracteris impressio in sacerdotibus et caracteris perfectio in episcopis, que, ut dictum est, potestas ordinis insuperabiliter inest anime. Unde si degradatur sacerdos uel deponitur episcopus, non propterea [2]) talis potestas ordinis aufertur ab eis, quin ymo remanet talis potestas ordinis in anima separata secundum doctrinam sacrorum doctorum. Propter quod, quantum ad talem potestatem ordinis opinio supradictorum magistrorum sanum intellectum habet, uidelicet, quod talis potestas inmediate est a Christo omnibus prelatis concessa nec potest ab eis aufferri per summum pontificem, postquam eis collata est. Sed si loquamur de potestate iurisdictionis credimus opinionem dictorum magistrorum veritatem non continere, quia talis potestas non est a Christo concessa apostolis, nisi mediante Petro, et per consequens non confertur prelatis ecclesie, nisi mediante papa, personam Petri representante. Unde Mathei XVI, cum Christus itaque potestatem iurisdictionis concessit, non fuit locutus in plurali, sed in singulari, dicens soli Petro: tibi dabo claues regni celorum, ac si aperte diceret: quamvis omnibus apostolis dederim potestatem ordinis, sic tibi potestatem tuam iurisdictionis do tibi soli, per te omnibus aliis dispendendam et distribuendam.

Unde itaque potestatem iurisdictionis [3]) apostoli a Christo non habuerunt, nec quantum ad eius acceptionem nec quantum ad eius executionem, nisi mediante Petro, et per consequens prelati ecclesie talem potestatem a Christo non habent nec quantum ad eius acceptionem nec quantum ad eius executionem, nisi mediante papa. Propter quod sic talem potestatem iurisdictionis confert aliis prelatis ecclesie, sic potest eis aufferre causa interueniente, et potest eos dicta potestate priuare. Et

---

[1]) ms.: Epa͡. [2]) ms. propter. [3]) Fehlt im ms.

dato quod prelati ecclesie recipiant a papa solum potestatis iurisdictionis executionem, secundum quod opinio supradictorum magistrorum uidetur ponere, adhuc requiritur, quod papa potest eos priuare amministracione (fol. 31′) spiritualium et temporalium, quilibet priuati tamen possunt ipsi prelati, quantum possunt simplices religiosi, quibus nulla cura animarum et nulla iurisdictio competit super aliquos. Propter quod nulli sub pretextu istorum magistrorum uel quorumque aliorum loquencium de ista materia debent dicere, quod papa non potest a prelatis spiritualem potestatem auferre, quia numquam fuerunt aliqui istius, quod prelati ecclesie sic reciperent potestatem a Christo, quasi papa posset eos usu et executione dicte potestatis priuare, qua priuati tamen ipsi possunt, quantum degradati et depositi ab ecclesia, quibus solum remanet caracter uel perfectio caracteris [1]) interior, que quidem caracter ab eis auferri non potest, postquam inprimitur, sicut dictum est.

Postquam fideliter recitauimus opinionem supradictorum magistrorum ostendemus, in quod dictum eorum habet ueritatem et in quo non. Volumus autem rationes adducere probantes potestatem iurisdictionis non conuenire prelatis, nisi mediante papa, nec esse talem potestatem concessam apostolis, nisi mediante Petro. Quod quantum ad presens quatuor rationibus probare possumus. Quarum prima sumitur ex parte Petri uel pape eius vicem gerentis, secunda ex parte unitatis ecclesie, tertia ex parte ipsorum prelatorum et quarta ex parte ipsius potestatis iurisdictionis, de qua agitur.

Prima ratio sic patet. Nam diximus quod beatus Petrus quandam prerogatiuam habuit super ceteros apostolos, qua fuit cephas et capud ipsorum. Et per consequens papa prerogatiuam habet super ceteros prelatos, ut cephas et capud ipsorum appelletur; unde papa idem sonat quod pater patrum. Secundum: prerogatiuam hanc non potest habere propter potestatem ordinis, quia in tali potestate omnes apostoli fuerunt

[1]) ms.: caritatis.

equales Petro, et omnes episcopi sunt equales pape. Si ergo Petrus fuit caput apostolorum et papa ipsorum prelatorum, oportet, quod hoc eis conueniat propter potestatem iurisdictionis, quam apostoli receperunt a Christo mediante Petro et prelati recipiunt a Christo mediante papa, et ista ratio tangitur per Glossam Rabani super illo uerbo Mathei XVI: tu es Petrus, ubi dicitur, quod Petrus regem celorum maiori pre ceteris deuotione confessus est, merito pre ceteris ipse collatis clauibus regni celestis dotatus est, ut constaret omnibus et quia absque ea confessione et fide regnum celorum nullus posset intrare.

Secunda ratio sic ostenditur. Nam ecclesia ista militaris est una unitate capitis, quamuis sit simplex multiplicitate membrorum. Unde Canticor. VI. scribitur: Una est columba, una est matris sue (ecclesie), electa genitricis sue. Si quidem (?) omnes apostoli recepissent potestatem a Christo non mediante Petro, et prelati reciperent a Christo non mediante papa, tunc quilibet apostolorum fuissent caput ecclesie per se singulariter, et per consequens ecclesia non esset una, quod est contra auctoritatem superius allegatam. Et hanc rationem tangit Glo. super illo verbo Mathei XVI.: tibi dabo claues regni celorum, ubi dicit quod ideo Christus spiritualiter claues et potestatem spiritualem Petro concessit, ut ad unitatem nos invitaret, et subdit: Ideo enim principem apostolorum Petrum constituit, ut ecclesia principalem Christi vicarium haberet, ad quod diuersa membra ecclesie recurrerent, si forte inter se ad invicem dissentirent, quia si [1]) diuersa capita in ecclesia essent, unitatis (col. 2) vinculum rumperetur. Quam glossam si vidissent et viderint, multi non dicerent in ecclesia esse multa capita, unum in temporalibus et aliud in spiritualibus, uel omnes prelatos in potestate spirituali habere [2]) romani capitis, quod sequeretur, si potestatem spiritualem quilibet prelatus recepit a Christo non mediante papa, et rex uel inperator potestatem temporalem reciperet a Christo papa non mediante.

---

[1]) Fehlt im ms. [2]) ms.: hr̃e rr̃om; ergänze viell.: potestatem.

Tertia ratio sic declaratur. Nam dicemus, quod sic comparantur prelati ecclesie ad ipsum papam, sicut puer comparatur ad virum perfectum. Nam licet eadem virtus et eadem potestas sit in puero, que est in ipso postmodum iam facto uiro, aliquit tamen potest per dictam potestatem, cum est perfectus uir, quod non poterat per eam, quando erat puer, quia cum erat puer, non poterat generare per potentiam generatiuam. Nec alia opera facere, que potest per dictam potentiam, cum est perfectus uir. Sed dato, quod eadem potestas spiritualis uel potestas ordinis sit [1]) in papa, episcopis et presbiteris, quia in omnibus concessa est potestas ordinis, in papa tamen est dicta potestas modo perfecto, quia potest episcopos et archiepiscopos generare et producere, quod non possunt simplices sacerdotes uel episcopi; et ista ratio arguit non solum, quod potestas iurisdictionis sit in papa [2]), quam in aliis prelatis, verum eciam arguit, quod potestas ordinis cum quadam plenitudine et cum quadam perfectione est in papa, cum qua non est in aliis episcopis uel prelatis. Nam dicemus, quod nomen episcopatus, archiepiscopatus et papatus est nomen potestatis iurisdictionis et potestatis ordinis; in quantum ergo talia nomina inportant potestatem iurisdictionis omnes prelati ecclesie recipiunt hanc potestatem a Christo mediante papa, sed in quantum nomina predicta inportant potestatem ordinis, tunc omnes recipiunt istam potestatem inmediate a deo, quia datur cum infusione spiritus sancti, quem non possunt ministri ecclesie dare, nisi ministerialiter. Et hinc est quod prelati ecclesie non possunt priuari tali potestate ordinis per ipsum papam, quia non recipiunt eam ab ipso, nisi ministerialiter, nec presbiteri possunt priuari tali potestate per episcopos, quia ab eis non recipiunt, nisi ministerialiter; tamen episcopi execucione dicte potestatis (possunt) priuari per ipsum papam et presbiteri per episcopos et simpliciter omnes in universo orbe possunt priuari potestate iurisdictionis et aministrationis temporalium et spiritualium per ipsum

[1]) ms.: sic. [2]) Ergänze etwa: maior, plenior o. ä.

papam, quia hanc potestatem omnes receperunt ab ipso, nec datur talis potestas per infusionem sancti spiritus eo, quod puris laicis non habentibus potestatem aliquam ordinis talis potestas iurisdictionis et aministrationis conuenire potest. Unde sicut papa hanc potestatem confert omnibus, ita potest eam aufferre casu interueniente. Quod si reciperent [1]) (fol. 32) istam potestatem iurisdictionis prelati ecclesie inmediate a Christo, ut superior opinio ponebat, certe tunc nec papa posset priuare tali potestate episcopos nec episcopus presbiteros, sicut nec posset eos priuare potestate ordinis, que inmediate confertur eis a deo per infusionem sancti spiritus, et ita ratio satis innititur per Glossam Rabani Math. XVI, ubi dicitur, quod quamvis potestas ligandi et soluendi soli Petro data sit, tamen data est a domino ceteris apostolis, datur eciam nunc episcopis et presbiteris, et subdit quod ideo Petrus specialiter claues regni celorum et principatum iudiciarie potestatis accepit, ut omnes per orbem intelligant, quia quicunque ab unitate fidei uel societatis illius quolibet modo semet ipsos segregant, tales nec vinculis peccatorum absolui nec ianua possunt celestis regni ingredi. Ex qua Glossa expresse habetur, quod licet potestas ordinis absoluendi et ligandi a Christo omnibus apostolis sit concessa, iudiciariam tamen potestatem solus Petrus accepit, nec alii apostoli talem potestatem receperunt, nisi mediante Petro et per consequens nec episcopi et alii prelati ecclesie recipiunt istam potestatem, nisi mediante papa.

Quarta ratio sic ostenditur. Nam dicimus cum apostolo ad Romanos XIII, quod non est potestas, nisi a deo. Dicimus tamen cum eodem apostolo, quod que a deo sunt, ordinata sunt, ergo qui [2]) dicunt prelatos [3]) ecclesie non recipere potestatem iurisdictionis a Christo mediante papa, diuine ordinacioni resistunt et contradicunt, quia in hoc consistit diuina ordinacio, ut una creatura reuertatur in deum mediante alia. Vnde Augustinus super illo verbo Gen. primo: Vidit Deus

[1]) ms.: recipiet. [2]) Fehlt ms. [3]) ms.: potestatem.

cuncta que fecerat, et erant valde bona, dicit, quod si bona quidem omnia erant in se, sed ualde bona propter ordinem, quam ad inuicem retinent, in quantum una creatura rationalis reducitur in deum mediante alia eo, quod ipse omnia posuit in numero, ordine et mensura. Et si dicatur quod omnibus apostolis Christus dixit Marci ult.: Euntes in mundum universum predicate euangelium omni creature, quod videtur pertinere ad potestatem iurisdictionis, predicare scilicet et sacramenta amministrare, dicemus quod hoc presupposuit Christus esse fiendum, auctoritate Petri interveniente. Nam multa dixit Christus indifferenter omnibus apostolis, quedam tamen reliquit esse fienda auctoritate Petri interveniente, quem capud ipsorum instituerat. Post cenam namque Christus corpus suum discipulis dedit, quo tamen ordine post mortem a fidelibus sumeretur, apostolis reservavit docendum, ut dicit glo. Aug. prima ad Cor. XI. super verbo illo: accipite et manducate, hic est corpus meum.

Postquam ostendimus potestatem spiritualem iurisdictionis prelatos ecclesie non recipere a Christo nisi mediante papa, et quod papa potest ab eis istam potestatem auferre, quomodo uult, volumus nunc ostendere propter solutionem argumentorum, utramque potestatem spiritualem et temporalem in papa residere et ab ipso in omnes alios laicos et clericos derivari, quod, quantum ad presens nobis occurrit, triplici ratione possumus probare: primo ratione naturali (col. 2), secundo ratione morali, tertio ratione diuina et methaphisicali.

Prima ratio talis est. Nam videmus in natura rerum et in ordine universi quod illud idem est causa et principium rei corporalis, quod est principium et causa rei spiritualis. Sicut videmus, quod natura angelica, que est principium et causa motus celestium corporum et per consequens motus et generationis omnium rerum corporalium inferius hic, ipsa eadem est principium et causa gubernationis et administrationis rerum spiritualium uel ipsorum hominum, qui miro ordine angelorum reguntur. Si ergo papa, verus Christi vicarius et successor

Petri, est principium et causa omnium spiritualium, principium et causa debet esse omnium temporalium et corporalium. Omnes ergo potestatem spiritualem et temporalem a romano pontifice recognoscere debent, contrarium autem facientes non ponunt unum principium, nec unum deum esse spiritualium et temporalium, sed ponunt[1]) duo principia et duos deos et per consequens incidunt in errorem Manicheorum ponentes duos deos et duo principia, unum spiritualium et aliud temporalium, corporalium, et ista ratio satis inititur per Damascenum primo libro ca. V., ubi ait quomodo a multis diis gubernabitur mundus et non dissolvetur uel non corrumpetur, pugna in gubernantibus considerata? Nam differentia deorum et principiorum, dicit, contrarietatem inducit, contrarietas autem inducit corruptionem. Sic ecclesiam nos possumus dicere; quomodo gubernabitur ecclesia fidelium, si unum capud habet in spiritualibus et aliud in temporalibus? ymo dissoluetur et corrumpetur.

Secunda ratio sic ostenditur. Nam dicimus quod sic est in causis finalibus, sicut suo modo est in causis efficientibus. In causis autem efficientibus sic uidemus quod prius agens numquam potest aliquit agere, nisi in virtute primi agentis. Eciam super eundem effectum efficacius operatur causa primaria, quam secundaria, primo quod omnis virtus primaria plus est influens supra suum causatum, quam secundaria, ut dicit prima propositio de causis. Sic ergo erit in ipsis finibus, quod ille, qui intendit finem supremum et principium debet inperare ei, qui intendit finem inferiorem et secundarium, sicut videmus in artibus mechanicis, quod ars domificatiua, que habet ipsam domum pro fine, inperat arti inferiori, que habet dolare ligna, et sic est de omnibus aliis. Cum igitur potestas spiritualis pape habeat pro fine ipsum deum modo supernaturali, ad quem nemo peruenire potest, nisi mediantibus donis spiritualibus, quorum ipse est amministrator et universalis dispensator, potestas vero temporalis regis vel imperatoris intendat

[1]) ms.: ponuntur.

et habeat pro fine ipsum bonum commune et bonum multitudinis naturale et modo naturali, ad quod quilibet pervenire potest mediantibus virtutibus, oportet quod habeat papa imperare regibus et secularibus principibus, et eos habet dirigere et ordinare ac ab ipso eorum potestas debet derivari[1]) nec non eorum leges et statuta per ipsum papam debent confirmari, nec robur et firmitatem habent eorum leges, nisi postquam fuerunt per ipsum papam approbate quod ideo contingit quia easdem operaciones, (fol. 32′) quas principes seculares operantur per potestatem temporalem, easdem operatur papa eficaciori et nobiliori modo, cum ab ipso dictam potestatem recipiant et unumquodque nobiliori modo existat in sua causa, quam in efectu. Unde ista de causa summus pontifex meretur dici rex et sacerdos. Nam dicitur rex propter potestatem regalem et temporalem et dicitur sacerdos propter potestatem spiritualem, iuxta illud, quod dicitur prima Petri secundo in persona eius et aliorum prelatorum: vos estis genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisicionis.

Tertia ratio sic declaratur, nam dicemus, quod semper rectum est iudex sui et obliqui, ut scribitur primo de anima; per illud enim, quod est rectum, habet cognosci et mensurari aliud rectum, et potest per ipsum cognosci et regulari obligatio, in quantum deviat a recto. Cum igitur potestas spiritualis residens in papa, universaliter loquendo, semper sit recta [et dico universaliter, quod licet posset esse obliquitas in isto papa vel in illo propter infectionem appetitus, potestas tamen spiritualis ipsa semper recta est, quia inmediate est a deo, qui est ipsa regula] per talem potestatem spiritualem debet institui potestas temporalis regum et principum, et debet iudicari et regulari per ipsum, sicut obliquum iudicatur et regulatur per rectum. Nam planum est, quod potestatem secularem contingit quandoque esse obliquum. Et ideo per potestatem spiritualem tamquam rectam existentem debet regulari et iudicari,

[1]) ms.: deuiari.

non autem contingit econtra, quia sicut rectum numquam debet iudicari per obliquum, ita numquam potestas spiritualis debet iudicari et regulari per potestatem temporalem; et ista ratio satis innititur per apostolum prima ad Cor. II, ubi ait, quod animalis homo et temporalis homo, rex vel princeps, per potestatem temporalem non perceperit ea, que sunt spes dei, quia re vera per talem potestatem dona spiritualia consequi non potest.

Sed spiritualis homo iudicat omnia et ipse a nemine iudicatur. Utramque ergo potestatem spiritualem et temporalem residere consequitur[1]) in summo pontifice, unde Christus, cuius personam representat, dicit Math. ult: data est michi omnis potestas in celo et in terra; sed potestas spiritualis residet in ipso, quantum ad auctoritatem et ad execucionem, sed temporalis, quantum ad auctoritatem, non autem quantum ad inmediatam executionem, quia comittit execucionem talis potestatis secularis regibus et principibus, qui debent esse organa et instrumenta eius in parendo mandatis ipsius in omnibus et in exequendo potestatem temporalem ad requisitionem eius. Et quantum ad talem executionem non est inconueniens, quod papa aliqua recognoscat a regibus et secularibus.

Secundum causam primariam, institucionem et auctoritatem universalem utraque potestas in romano pontifice residet et ab ipso, tamquam ab uno capite universalis ecclesie, in clericos et laicos (col. 2) debet deriuari. Et per consequens omnes predicta potestate casu interueniente per romanum pontificem possunt priuari, quia sicut ab ipso potestas spiritualis et temporalis omnibus confertur, sic ab eis per eum auferri potest. Si uero aliqui contrarium faciunt uel contrarium dicunt, contra facientes de facto faciunt, non de iure, et contrarium dicentes in fauorem principum et regum huius seculi dicunt pocius, quam secundum veritatem. Firmum tamen fundamentum dei semper stat, quia ecclesia dei fundata est supra summam pe-

[1]) ms.: consistitur.

tram. Nam secundum apostolum secunda ad Cor. ultimo non possumus aliquit contra veritatem, sed pro veritate. Ex dictis ergo apparere potest proposite questionis determinacio et argumentorum superius factorum solutio. De quibus referamus gratiam ipsi Christo, qui est uia ad terminum deducens, ueritas falsitatem expellens et uita mortem destruens, qui cum patre et spiritu sancto est unus deus, benedictus in secula seculorum. Amen. —

2. De potestate collegii mortuo papa.

Ebenda fol. 32′ ff.

Incipit breuis tractatus de potestate collegii mortuo papa. Quia nonulli dubitare uidentur, an potestas pape remaneat in collegio vel in ecclesia ipso papa mortuo, et si remanet, qualiter remaneat, et dato quod secundum aliquem modum remaneat, utrum per talem potestatem remanentem possit collegium facere, quidquid poterat facere papa uiuente uel ipse papa uiuens, ideo[1]) ad declarationem predicte dubitacionis isto modo intendimus, quia primo probamus potestatem pape remanere in collegio ipso mortuo vel in ecclesia deficiente tali collegio. Secundo declarabimus, qualiter et per quem modum talis potestas dicatur remanere in collegio ipso papa mortuo. Tertio ostendemus per multas rationes, quod non uidetur collegium posse facere papa mortuo, quicquid potest eo uiuente uel ipse papa uiuens. Quod ergo potestas papalis ipso mortuo remaneat in collegio uel in ecclesia deficiente collegio, quantum ad presens spectat, possumus dupliciter probare, primo ratione ostensiua, secundo ratione ducente ad impossibile.

Prima ratio talis est. Nam, ut supra ostensum est, potestas papalis est potestas iurisdictionis, nil uidetur addere potestas pape supra potestatem simplicis sacerdotis uel simplicis episcopi, nisi iurisdictionem tantum. Sed est differentia inter

[1]) ms.: adeo.

potestatem ordinis et potestatem iurisdictionis, quia potestas ordinis non potest esse nec potest remanere in non[1]) ordinato, ut potestas sacerdotis nec potest esse nec potest remanere in non sacerdote et potestas episcopi nec esse potest nec potest remanere in non episcopo, nec[2]) per commissionem, quia potestas sacerdotis non potest committi non sacerdoti, et potestas episcopalis non potest committi non episcopo. Et dicemus potestatem sacerdotis non posse committi ei, qui non est sacerdos, ut in (fol. 33) sacerdote est potestas ordinis, que est caracteris sacerdotalis inpressio. Similiter dicimus potestatem episcopi esse potestatem[3]) ordinis, que est caracteris perfectio, sed potestas iurisdictionis sacerdotis aliquando potest esse et potest remanere in non sacerdote, et potestas iurisdictionis episcopi esse potest et remanere potest in non episcopo. Similiter ergo erit de potestate pape, quia sua potestas, ut est iurisdictionis, potest remanere in non papa. Potest autem contingere potestatem pape, secundum quod dicit iurisdictionem, remanere uel esse in non papa tripliciter: primo per commissionem, secundo per cessionem, tertio per anime a corpore separationem.

Primo ergo hoc potest contingere per commissionem. Nam, si papa haberet archidiaconum, cui committeret potestatem thesauros et reditus[4]) ecclesie recipiendi et dispensandi, sicut beatus Sixtus commisit beato Laurentio, qui fuit eius archidiaconus, et si haberet cancelarium, cui committeret potestatem, beneficia ecclesiastica et prebendas ecclesie conferendi et distribuendi, et si haberet auditorem, cui committeret potestatem omnes questiones decidendi et determinandi, tunc omnis[5]) potestas pape, ut dicit iurisdictionem, esset in non papa per commissionem.

Secundo potest hoc contingere per eius cessionem. Nam

---

[1]) Fehlt im ms. [2]) ms.: nisi. [3]) ms.: est potestas.
[4]) ms.: redictas.
[5]) Zu omnis d. Randglosse: hoc uidetur falsum, de quo uide in tractatu meo de concilio. Wer ist der Schreiber und Verfasser dieses Traktates?

si papa cederet sue potestati et sue [1]) iurisdictioni, sicut fecit Celestinus, tunc potestas pape remaneret in non papa, quia remaneret in collegio [2]).

Tertio potest istud contingere per anime a corpore separationem quia mortuo papa eius potestas, secundum quod est iurisdictionis, remanet in collegio quia, ut dictum est, non repugnat [3]) quod potestas pape remaneat in non papa [4]) de potestate iurisdictionis; repugnat autem hoc de potestate ordinis.

Secunda ratio ducens ad inpossibile sic declaratur. Dicemus enim quod papalis potestas est perpetua et incorruptibilis eo, quod ecclesia ipsa, cuius papa sponsus existit, mori non potest. Propter quod, sicut ecclesia est perpetua, sic potestas pape est perpetua. Sed (si) [5]) mortuo papa moreretur et corrumperetur eius potestas, sequeretur hoc inpossibile, scil. quod talis potestas non esset perpetua, et per consequens oporteret similiter ecclesiam perpetuam non esse; ex quo ergo potestas pape non potest perpetuari in papa, quia ipse moritur, sicut et alii homines, oportet quod perpetuetur in collegio uel in ecclesia, deficiente tali collegio, sicut dicimus quod, quia natura humana uel natura leonis, quia non possit perpetuari in hoc indiuiduo uel in illo, oportet quod perpetuetur in sua specie [6]). Sed si, sicut dicimus, quod credimus esse bene dictum, occurrit nobis (col. 2) gravis dubitacio, quia, sicut uidemus in corpore naturali, sic esse uidetur in corpore mistico. Sed in corpore naturali ita uidemus, quod mortuo corporis capite et

---

[1]) ms.: sui. [2]) Gl.: male probat quia petit principium.

[3]) Gl.: idcirco nec sequitur quamuis non repugnet.

[4]) Gl.: male uidetur dicere, quia cum papa non sit papa, nisi ex potestate, qui habet illam potestatem immediate, papa est, secus, si mediante comissione pape, quia illa non est potestas pape, sed commissa per papam, nisi intelligatur, quod quia per alium factum per se facere videatur.

[5]) si fehlt im ms.

[6]) Gl.: male probat, et melius deducit host. de pe . et . re . cum ex eo in fi. et jo. a. de scisma. et in. glo. no. ar. li. VI.

destructo potestate capitis moriuntur et destruuntur membra et potestas ipsorum; ymo cum membra omnia recipiunt influentiam a capite et virtus omnium membrorum uigeat in capite, uidetur, quod destructa vitute capitis, destruatur virtus omnium membrorum. Cum igitur papa sit capud in toto corpore mistico, quod est ecclesia, uidetur, quod, destructa virtute et potestate pape tamquam capitis, non remaneat aliqua eius potestas in collegio uel in ecclesia, que est corpus eius.

Hanc autem dubitacionem possumus solvere. Primo per distinctionem, ut dicamus omnino non esse simile de corpore et capite naturali et de corpore et capite mistico, quia membris corporis naturalis nulla virtus et nulla actio conuenit sine uirtute et influentia capitis, et ideo destructa tali virtute capitis, destruitur virtus omnium membrorum. Sed membris corporis mistici conuenit aliqua virtus et aliqua actio sine virtute capitis. Alio modo possumus solvere per interpretationem, ut dicamus: falsum esse, quod capud ecclesie simpliciter moriatur. Nam capud ecclesie simpliciter est ipse Christus, quia ut scribitur ad Ephes. III.: ipsum dedit capud super omnem ecclesiam que est corpus eius. Moritur tamen hoc capud ecclesie uel illud, quia moritur iste papa uel ille. Sed capud ecclesie simpliciter est inmortale, quia Christus, qui est capud ecclesie simpliciter, est pontifex sanctus in eternum secundum ordinem Melchisedech, ut dicitur ad Hebreos, et per consequens potestas pape est perpetua, simpliciter loquendo, quia remanet semper in collegio uel in ecclesia, que est simpliciter ipsius Christi capitis incorruptibilis et permanentis [1]).

Ostenso igitur potestatem pape remanere in collegio ipso papa mortuo, uolumus nunc ostendere, qualiter talis potestas remanet in collegio decedente ipso papa. Videtur autem nobis, quantum ad presens potestatem papalem ipso papa mortuo remanere in collegio uel in ecclesia non in re, sed

---

[1]) Gl.: Contra determinat jo. an. (= Joh. Andreae?) V. capite (?) ne romani d. etc. glo. ergo dicebat host.

tamquam in radice. Unde glo. super illo verbo ad Romanos XI: si radix sancta et rami, dicit quod per radicem sanctam intelliguntur patriarche et ceteri (?) fidelium, a quibus rami trahunt humorem fidei. Ex quo verbo habere possumus, quod sicut potestas rami, que flores et fructum producit, remanet in radice ipso ramo destructo, sic, ut uidetur, potestas papalis remanet in collegio uel in ecclesia, ipso papa mortuo. Aliter tamen remanet talis potestas tamquam in radice in collegio et aliter in ecclesia, quia in collegio remanet tanquam in radice propinqua (fol. 33′), in ecclesia uero remanet tanquam in radice remota. Ymaginamur enim, quod, sicut in ecclesia primitiua, fundata per Christum, apostoli Christo presentialiter astiterunt et per uniuersas mundi prouincias et ciuitates rectores prelati constituti fuerunt, sic in moderna ecclesia, ab illa deriuata, cardinales representant personas apostolorum, ut Christo presentialiter astiterunt, alii vero episcopi et archiepiscopi, quorum nomine ecclesia intelligi potest, representant personas apostolorum, ut in diuersis prouinciis mundi et ciuitatibus rectores et prelati constituti fuerunt. Collegium ergo cardinalium potest dici radix propinqua, sed congregatio omnium prelatorum aliorum et fidelium, quorum nomine ecclesia designari potest, radix remota potest appellari, secundum quem modum potestas papalis mortuo papa uidetur remanere in collegio cardinalium tamquam in radice propinqua, sed in Christi ecclesia remanet tamquam in radice remota, quia deficienti tali collegio illud posset ecclesia, quod collegium potest.

Radix autem uidetur habere triplicem potestatem, quia habet virtutem contraria expellendi, habet uirtutem ramum producendi et habet virtutem pullulandi, sic, ut uidetur, collegium mortuo papa, remanente eius potentia in ipso tamquam in radice, potest primo uolentibus ecclesie nocere resistere, et potest rebelles ecclesie excommunicare et inuadentes bona ecclesiastica et fideles ecclesie compescere ac omnia facere, que faciunt ad ecclesie gubernationem et contrariorum expulsionem; potest secundo ipsum collegium in ramum producere quia

potest eligere papam, et ex hoc potest tercio pullulare, quia per ramum et per ipsum papam productum potest florem et fructum producere.

Sed an possit collegium sine papa, quidquid potest cum papa, uel an possit collegium mortuo papa, quidquid potest papa uiuens, quod tercio dicebatur esse declarandum, forte est dubium[1]). Quia tunc non esset necessarium, quod collegium papam eligeret, ex quo simpliciter posset facere mortuo papa, quidquid facere potest papa uiuens uel eo uiuente! Non enim quidquid potest radix cum ramo producto, potest sine ramo. Ulterius papa superior est collegio, sicut Christus superior apostolis et sicut magister superior discipulo, iuxta illud Joh. XIII: uos uocatis me et magister et domine et benedicitis, sum et enim. Sed hoc non patitur natura rei nec requirit ordo iusticie, quod statuta superioris per inferiorem tollantur, non enim collegium apostolorum potuisset[2]) tollere illa, que statuta erant per Christum. Amplius quoniam statutum superioris ligat[3]) inferiorem, non uidetur, quod inferior superioris mandatum tollere possit, quia sicut nulla res se ipsam generat, ut sit, secundum beatum Augustinum primo de Trinitate, ita nulla res se ipsam soluit, quia eius est vinculum tollere, cuius est ligare (col. 2). Ulterius et in mandatis et statutis superioris quidquid non est permissum inferiori, uidetur ei esse prohibitum, uel expresse datur intelligi, quod sit pontencie superioris reservatum. Quidquid ergo per iura condita a papa et per statuta facta per ipsum non est collegio concessum, uidetur, quod sit prohibitum ei, uel datur intelligi, quod sit pape potencie reseruatum. Amplius intentio legislatoris in omnibus seruanda est et maxime, quando legislator statuit talia, que respiciunt bonum totius ecclesie in euitando pericula et procurando salutifera et proficua. Illa ergo statuta pape non uidetur collegium posse tollere, quorum oblacio et dispen-

[1]) Randglosse: de quo dicit A(ndreae?) in allegato c. ne romani et ibi p.

[2]) ms.: pocius sed.

[3]) ms.: ligant.

satio directe vadit contra intentionem legislatoris et contra bonum comune universalis ecclesie. Preterea collegium cardinalium representat collegium apostolorum, sicut papa representat personam Christi. Sed Christus aliqua mandauit apostolis, in quibus nullatenus dispensare potuissent, dicens eis Joh. XV.: hoc mando uobis, ut diligatis (uos)[1]) invicem, quod quidem mandatum apostoli numquam potuissent tollere, maxime cum istud mandatum specialiter ligaret eos. A simili ergo collegium cardinalium non potest tollere decretales et mandata, et maxime illa mandata, que ligant eos, quia sicut dictum est per Augustinum, sicut nulla res se ipsam generat, ita nulla ligata se ipsam soluit. Preterea Christus dixit apostolis Joh. XV.: sine me nichil facere potestis. Audi ergo: Christus dixit apostolos non posse aliquid facere sine ipso, quantum ad operationem naturalem aut[2]) quantum ad operationem meritoriam et gratuitam. Nam quantum ad operacionem naturalem planum est, quod sine ipso poterant edere, bibere et dormire ac ambulare, que operaciones naturales esse dicuntur. Intellexit Christus ergo, apostolos sine ipso nil posse facere, quantum ad operacionem gratuitam et meritoriam quia dona gratuita non debentur alicui ex debito uel ex sua natura, sed ex morali legalitate Christi. Uoluit ergo Christus dicere: sine me et sine gratia mea, que ex mea liberalitate procedit, nihil potestis facere, quod ualeat ad meritoriam et gratuitam operacionem, et quia facere cardinales, episcopos et archiepiscopos, dispensare beneficia ecclesiastica ex mera voluntate pape procedit, cum nulli talia debeantur ex debito uel ex sua natura, ideo mortuo papa collegium non potest talia facere sine ipso. Mortuo ergo papa non uidetur, quod collegium possit tollere decreta et mandata facta per papam maxime illa que ligant eos, ut dicebat ratio superior, nec potest beneficia ecclesiastica dispensare, ut dicit hoc ratio nunc facta (fol. 34). Illa tamen, que diximus, utrum collegium posset

[1]) ms.: fehlt vos.

[2]) ms.: aud = haud?

mortuo papa, quod potest ipse uiuens uel eo uiuente, non dicimus ueritatem determinando uel pertinaciter asserendo, sed magis conferendo, horum veritatem relinquendo superioribus et maioribus nobis dicere.

3. De facto Templariorum.

Ebenda fol. 48 ff.

Incipit breuis tractatus super facto Templariorum [1]), ad quem pertinet inquirere et iudicare de heresi.

Dixisti domine Jesu Christe per spiritum sanctum tuum: noli querere fieri iudex, nisi ualeas uirtute irrumpere [2]) iniquitates; ex quo verbo clare datur intelligi, quod non debet esse iudex iniquitatis in corrigendo, nisi polleat virtute et auctoritate in iudicando. Unde glossa dicit super dicto uerbo, debet quisque proprias virtutes perpendere et quantitate virium curam aliorum suscipere, nedum delectacio loco glorie fiat subdictis actu ruine, et qui grauatur pondere suorum peccatorum, uelit fieri iudex aliarum culparum. Quia igitur nonnulli dubitare uidentur, an reges et principes seculares possint hereticos iudicare et de heresi inquirere ac de crimine heresis conuictos proprio iudicio condempnare [3]) sine ecclesie requisicione, amore veritatis et odio viciorum, intendimus huius questionis radicem arguendo et disputando perquirere, ponendo primo auctoritates et rationes, quibus aliqui principes moueri videntur ad hereticos iudicandum et eos proprio iudicio (col. 2) condempnandum sine ecclesie requisicione.

Arguitur ergo primo, quod hoc possint licite facere propria auctoritate, nam scribitur Exodi XXII.: maleficos non patieris uiuere, super quo verbo dicit glossa, quod per maleficos intelliguntur peccantes peccato ydolatrie et peccato contra naturam. Si ergo tales sunt puniendi, uidetur, quod sine alicuius alterius

---

[1]) ms.: temporaliorum korrig. [2]) ms.: yrumpere.
[3]) ms.: condepnare, wie meist im folgd.

requisitione et ipso precepto legis liceat regibus et principibus tales punire. Preterea maioris temeritatis et crudelitatis uidetur esse, quod frater interficiat fratrem et proximus proximum pro aliquo peccato, quam quod rex et [1]) princeps subditos interficiat pro purgacione sui regni et defensione rei publice. Sed Exodi XXXII. scribitur, quod frater interfecit fratrem et proximus proximum pro peccato ydolatrie, ergo multo fortius licet facere regibus et principibus. Preterea illud, quod ex precepto legis mandatur populo esse corrigendum et puniendum sine alterius requisicione, multo forcius intelligitur hoc esse mandatum regibus et principibus. Sed Deuteronomii VII. mandatum fuit populo Israelitico, ut aras hereticorum subverterent. Unde ibi dicitur: aras eorum subvertite et confringite statuas lucosque succidite et sculptilia [2]) comburite, quia populus sanctus es domino deo tuo; igitur multo magis intelligitur hoc esse mandatum regibus et principibus. Preterea: magis est corpora hereticorum iam sepulta comburere, quam de heresi conuictos condempnare. Sed scribitur IIII. Regum XXIII.° ca.°, quod rex Josias vidit sepulchra hereticorum, que erant in montibus, misitque et tullit ossa de sepulcris et combussit [3]) ea super altare et contriuit statuas et succidit lucos replevitque ossa eorum ossibus [4]) mortuorum. Preterea scribitur III. Regum XV., quod Asa rex Juda purgauit universas sordes ydolorum que fecerant eius patres, convertitque spectaculum eius et confregit simulacrum turpissimum, et combussit in torrente [5]) Cedron. Sed unusquisque rex et princeps tenetur purificare a sordibus ydolorum regnum suum, cum maxime pertineat ad cultum dei; ergo uidetur, quod regibus et principibus liceat suos hereticos capere et condempnare. Preterea: offensa commissa in deo maior est, quam offensa commissa in proximo; sed reges et principes suo proprio iudicio possunt punire offensam, quam

---

[1]) et fehlt im ms.
[2]) ms.: scuptilia.
[3]) ms.: combuscit.
[4]) ms.: osibus.
[5]) ms.: torrentem.

homo committit in suum proximum, ergo multo forcius possunt punire offensam, quam homo committit in deum.

In contrarium est, quia illos non possunt punire proprio iudicio reges et principes, qui [1]) non sunt de foro eorum, nisi postquam relinquuntur eis ab ecclesia, sed tales sunt ipsi heretici. Unde (fol. 29) decretalis dicit, quod si aliqui heretici post abiuracionem heresis deprehensi fuerunt, seculari iudici sunt relinquendi. Preterea illi, qui sunt utiles ecclesie consideratis condicionibus et circumstanciis non sunt per seculares principes extirpandi. Sed tales sunt heretici. Nam ut scribitur prima ad Cor. XII. oportet hereses esse in ecclesia, ut qui probati fuerint [2]) manifesti fiant in uobis; ergo sine iudicio ecclesie, que habet omnes istas circumstancias considerare, principes seculares eos iudicare non debent.

Responsio: dicendum, quod ista dubitacio orta est nuper propter Templarios, qui capti per regem Francorum et universo regno eius conuicti [3]) sunt, ut dicitur, de crimine heresis et de multis aliis sceleribus. Verum quia predicti Templarii religiosi dicebantur, post eorum capcionem et eorum confessionem dubitat predictus rex Francorum, an predictos et universaliter hereticos ipse posset proprio iudicio (eos) capere et condempnare sine requisicione ecclesie. Et quia omnes articuli, de quibus dubitat ipse rex super hac materia, ex isto primo pendent, ideo uolumus ostendere, quod non solum Templarios, qui erant persone immediate subiecte ecclesie, verum etiam quoscumque alios hereticos nec rex nec aliquis secularis princeps habet authoritatem capiendi uel iudicandi sine ecclesie requisitione. Hanc autem veritatem uolumus probare primo per autoritates ueteris testamenti, secundo per authoritates testamenti noui et tercio per rationes, ut omnis scriptura et omnis lingua confiteatur ueritatem predictam.

Primum ergo sic potet. Nam scribitur Exodi XXXII, quod cum populus Israeliticus fecisset sibi uitulum conflatilem

[1]) ms.: que.

[2]) Korr. aus fuerunt.

[3]) ms.: educti, am Rand: alias conuicti.

et dixisset: hii sunt dii tui, Israel, qui eduxerunt te de terra Egipti, non fuerunt puniti filii Israel de isto crimine heresis, nisi ex precepto Moysi, qui descendens de monte dixit: Si quis est domini, iungatur mihi, et tunc congregati sunt ad illum omnes filii Levi, quibus ipse dixit: Ite et redite[1]) de porta usque ad portam per medium castrorum, et occidat unusquisque fratrem, amicum et proximum suum. Sed constat quod summus pontifex representat personam Moysi. Nullus ergo secularis princeps sine precepto pape, quia sine precepto Moysi, potest de crimine heresis aliquem iudicare et condempnare. Vnde illud uerbum scriptum Exodi XXII: maleficos non (col. 2) pacieris uiuere, Moysi intelligitur esse dictum, sicut patet expresse ibi in textu, ut ex precepto et mandato ipsius Moysi tales heretici et malefici essent puniendi et capiendi.

Quod uero scribitur Deuteron. VII.: ydola hereticorum per populum Israeliticum esse destructa, patet, quod hoc ille populus fecit ex precepto Moysi, non propria auctoritate. Similiter quod Josias rex Israel combusserit[2]) corpora hereticorum et destruxerit ydola illorum, non fecit hoc nisi auctoritate domini, cuius vicem gerit in terris summus pontifex. Unde III° Regum XXIII° scribitur de Josia: Ecce filius nascetur domini Dauid, Josias nomine et inmolabunt super te sacerdotes excelsorum i. e. sacerdotes idolorum, qui nunc inde thura succendunt, et ossa hominum incendet super te; et subditur ibi: Hoc erit signum, quod locutus sit ei dominus: altare scindetur et effundetur cinis, qui in eo est. Quorum ultimus Assa rex Juda purgauit omnes sordes ydolorum, que fecerant patres eius. Patet hoc fecisse eum ex precepto domini. Ut sit ad unum dicere[3]): in toto veteri testamento legitur peccatum heresis et ydolatrie (non)[4]) esse punitum per reges et principes seculares, nisi de expresso mandato domini uel summi pontificis, qui illo tempore erat, cuius personam papa representat

---

[1]) ms.: reddite. [2]) ms. combuserit.
[3]) u. s. a. u. doppelt, das erste ausgestrichen. [4]) Fehlt ms.

Quin immo non erat licitum[1]) regibus et principibus secularibus iustum bellum committere sine licencia domini. Unde scribitur quarto Regum V°, quod cum Philistei descendissent de monte, difusi sunt in ualle Rapha et tunc Dauid consuluit dominum, dicens: si ascendam ad Philistum et si dabis eos in manum meam, cui dixit dominus: ascende, quia tradens dabo tibi Philistum in manum tuam. Et si iustum bellum licitum non erat[2]) regibus et principibus comittere sine licentia domini et auctoritate summi pontificis, qui pro illo tempore erat, multo forcius eis licitum non erat suo proprio iudicio hereticos capere et condempnare. Ac pro hoc regibus et principibus modernis licitum non est propria auctoritate de crimine heresis se intromittere sine requisitione ecclesie.

Dato tamen quod per precepta ueteris legis inueniretur concessum, quod reges et principes possent eorum propria auctoritate hereticos capere et condempnare, isto tamen tempore regibus et principibus hoc non licet sine requisitione ecclesie. Cuius ratio est, quia precepta ueteris legis, quibus hoc concedebatur regibus et principibus illis, erant precepta iudicialia, que data fuerant in ueteri lege pro dispositione (?) illius status (fol. 29′). Propter quod cessante[3]) statu illo cessauerunt illa precepta nec amplius uim obligandi habuerunt, ymo quicumque isto[4]) tempore illa precepta iudicialia observaret, credens vim obligandi habere, sicut tunc habebant, peccaret, quia sicut illi statui veteris legis successit status noue legis, sic illis preceptis alia precepta succedere debent, quia nouis superuenientibus uetera sunt proicienda. Unde apostolus dicit ad Hebreos, quod translato sacerdotio necesse est, ut translacio legis fiat. Per auctoritates ergo inductas de ueteri testamento non solum apparet ueritas, quod regibus et principibus secularibus non liceat hereticos capere sine requisicione ecclesie, verum eciam apparet solutio et expositio ipsarum prout parte contrario inducebantur.

---

[1]) Vor licit. ausgestr.: eis. [2]) ms.: erit.
[3]) ms.: cesante. [4]) isto korr. aus istos.

Ostenso per auctoritates ueteris testamenti quod regibus et principibus secularibus non est licitum sine mandato et requisicione ecclesie aliquos hereticos condempnare, uolumus secundo hoc ostendere per auctoritates noui testamenti. Ad cuius intellectum est sciendum, quod liber Canticorum, licet contineatur inter libros ueteris testamenti, tamen quia totus ille liber est de coniunctione Christi et ecclesie, ideo testimonia de ipso sumpta possunt ad nouum testamentum pertinere. Quod ergo solum pastoribus ecclesie liceat per auctoritatem de crimine heresis se intromittere ac hereticos capere et condempnare [1]), expresse habetur Canticorum secundo, ubi Christus inuitans ecclesiam ad hereticos capiendos dicit: capite uobis uulpes paruulas qui demoliuntur uineas, nam uinea nostra floruit. Super quo uerbo dicit glossa: in persona prelatorum ecclesie, quoniam non sufficit nobis uitam nostram aliis in exemplum ponere et bonam predicacionem facere, nisi etiam errantes corrigamus et infirmos ab insidiis aliorum defendamus. Ideo recte dicitur: capite uobis uulpes i. e. deprehendite, debellate hereticos et scismaticos, qui calidi sunt et se humiles fingunt sicut uulpes. Nam sicut uulpes in foveis absconduntur et, cum exterius apparent, numquam directis itineribus currunt, sic heretici et scismatici faciunt. Autoritatiue ergo solum ecclesie pastoribus licencia capiendi et condempnandi hereticos est concessa, ut patet per auctoritatem inductam. Amplius apostolus in epistola ad Titum ultimo mandat hereticum hominem post primam et secundam correptionem esse vitandum, sed hoc non mandat esse fiendum, nisi auctoritate ecclesie, quia Titus, cui hoc mandabat, episcopus erat, cuius auctoritate mandabat fieri hereticorum correctionem et vitacionem. Amplius idem apostolus ad Corinth. V. inpugnantes fidem, et inimicos Christi sua auctoritate mandabat tradendos esse sathane; super quo uerbo dicit glossa, apostolum hanc potestatem habuisse, ut cum aliquem (col. 2) a stulticia fidei non posset amouere, diabulo

[1]) ms.: condepnidenare.

eum vexandum corporaliter traderet. Sine ergo mandato et requisicione ecclesie heretici capiendi non sunt uel condempnandi per principes seculares, maxime cum tales seculares principes sic possent in tali iudicio incaute procedere, ut credendo eradicare zizaniam, eradicarent simul et triticum, quod est contra illud, quod dominus mandauit suis seruis, Math. XIII, ubi dicitur: Sinite utramque crescere usque ad messem, ne forte colligentes zizaniam eradicetis cum eo simul et triticum. Et planum est, quod per zizaniam heretici intelliguntur secundum expositionem sanctorum. Hanc ergo auctoritatem capiendi et condempnandi hereticos expresse dominus concessit apostolis, quorum personas prelati ecclesie representant, Marci ult., ubi dicitur: Euntes in mundum uniuersum predicate euangelium omni creature et omni homini, qui crediderit et baptizatus fuerit, saluus erit, qui uero non crediderit, condempnabitur i. e. uero iudicio et auctoritate iudicabitur, ut glossa ibi dicit.

Postquam ergo ueritatem predictam probauimus per auctoritates ueteris et noui testamenti, uolumus tertio ipsam roborare per rationes. Possumus ergo, quantum ad presens spectat, quatuor rationibus probare, quod de crimine heresis inquirere ac de heresi conuictos condempnare non spectat ad aliquem principem secularem sine speciali mandato et requisicione ecclesie. Quorum prima ratio sumitur ex parte ecclesie, secunda ex parte ipsius secularis principis, tertia ex parte ipsorum hereticorum. Prima ratio sic patet. Nam omnia, que ecclesia sue potestati reseruat, non licet alicui universaliter de illo se intromittere, facta reseruatione per ecclesiam, dato quod contrarium illorum in ueteri testamento haberetur, dum tamen illa sub preceptis cerimonialibus et iudicialibus contineantur, cum dictum sit illa precepta uim obligandi non habere in statu noui testamenti. Sed de crimine heresis inquirere et de heresi conuictos iudicare et condempnare ac questiones de heresi decidere et determinare ecclesia inmediate sue potestati reseruauit, sicut patet per iura canonica et ciuilia, que adducere ad presens causa breuitatis supersedemus. Ergo nulli homini licet de talibus

se intromittere sine ipsius ecclesie speciali mandato et requisicione.

Secunda sic ostenditur. Nam sic comparatur princeps secularis ad ecclesiam sicut corporale ad spirituale. Sed constat quod corporale propria uirtute et auctoritate non habet potestatem super aliquid spirituale, nisi quatenus est instrumentum[1]) superioris agentis, sicut dicimus, quod ignis infernalis, qui est (fol. 30) quasi corporeum (et) habet potestatem cruciandi ipsam animam, que est res spiritualis, ut est instrumentum diuine iusticie; sed spirituale omne habet potestatem inmediate super ipsum corporale. Cum igitur fides ipsa, cui opponitur heresis sit res spiritualis, non poterit inmediate princeps secularis habere potestatem de ipsa inquirendi uel de ipsa heresi conuictos[2]) iudicandi, nisi ut est instrumentum ecclesie, faciendo hoc de mandato et requisicione ipsius.

Tercia ratio sic declaratur. Nam heresis non est aliud, quam quedam obliquitas fidei et quedam fidei inpugnatio. Sed ut scribitur primo de anima, idem est iudex recti et obliqui, ille ergo iudex habet iudicare de heresi propria auctoritate, cuius est iudicare de fide. Et quia de fide sola ecclesia habet iudicare, cum sine mandato et requisicione eius nullus posset in cetu (?) fidelium anumerari, ideo solum ecclesia propria auctoritate habet iudicare de crimine heresis et nullus alius, nisi functus auctoritate eius.

Quarta ratio sic manifestatur. Nam ut dicit quedam glossa super illo uerbo ad Titum ultimo, hereticum post primam et secundam correptionem debitam: heretici sunt, qui per uerba legis legem impugnant, qui vitandi sunt, quia frequencius correpti exercitatiores essent. Ad ultimum dicimus ergo, quod si reges et principes viderent sic hereticos pullulare in eorum regno, ut merito possent timere, quod eorum subditi[3]) fideles inficerentur et corriperentur per eos,

---

[1]) ms.: infirmu ausgestr. vorher. [2]) ms.: conuidictos.

[3]) ms. fügt hinzu: quod.

et cum hoc commode non possent ita cito consulere ecclesiam, ut tali periculo subueniret, credimus, quod in tali casu regibus et principibus licitum esset dictos hereticos capere, ita tamen, quod semper haberent propositum eos ecclesie reddere et eos sub potestate ecclesie tradere ad requisicionem eius. Sed moderni reges et principes similes sunt cuidam medico, de quo recitat commentator secundo Methaphysice, qui prius medecinam laxatiuam dedit infirmo et postmodum respexit librum, utrum bene fecisset; qui postmodum reuersus, mortuus est infirmus. Sic illi prius eorum iudicio et auctoritate de crimine heresis inquisierunt ac Templarios[1]) de heresi conuictos ceperunt, et postmodum sapientes consolunt, utrum hoc eis liceat sine ecclesie requisicione. Quod non dicimus ista ad excusacionem Templariorum, quia si uera sunt ea que eis inponuntur, merito ecclesia debet illam religionem tamquam iniquam sectam extirpare et condempnare, sed dicimus, quod ista non sunt licita aliquibus secularibus principibus attemptare sine ecclesie mandato et requisicione (col. 2), quibus spiritus sanctus dignetur inspirare, ut in hiis et in aliis licitis et honestis ualeant sancte matri ecclesie obedire et famulari. Amen.

[1]) ms.: temptales, am Rande: teplarios.

Chronologische Tabelle der besprochenen publizistischen Schriften (1280—1310).

Zeit	Titel	Verfasser	Ueberlieferung. Drucke
c. 1280	De regimine principum libri III.	AegidiusRomanus	Gedr. 1473. Anf.: Ex regia ac sanctissima prosapia oriundo . . s. o. p. 98 ff.
c. Ende 1296	„Antequam essent clerici" (Antw. a. d. Bulle „Ineffabilis" 1296, Sept. 20.)	Anonym: viell Petrus Flote	Gedr.Dup.pr.p.20ff.; ms.lat.10919, fol. 15′ bis 17′, s. o. p. 359.
„	„Non ponant laïci os in coelum (Verteidigung d. B. „Clericis laïcos")	Anonym: Heinrich von Cremona?	Ungedr. — nach ms. lat. 4364, f. 40—44′ s.o.p.166u.471—484.
„	Disputatio inter clericum et militem	Anonym: Dubois?	Gedr. Goldast, Monarchia I, p. 13 ff., s. o. p. 333.
1297 vor Juni	Determinationen an der Pariser Univ. de renunt. papae.	Fr. Gentius, O. M., Petrus de Adria(Andria?) O. P.; ein Mag. O. Cist.; Petrus de Gressibus?	Schriften unbekannt; erwähnt v. Kardinal Petrus Colonna bei Höfler, Abh.d k.bair. Akad. d. W. hist. Kl. III, p. 58. — Vgl. Chartul. univ. Paris. II, 103, n. 1.
1297, Mai 10 „ „ 11 „ Juni 15	Drei Denkschriften der Kardinäle Colonna gegen Bonifaz VIII.	Jakob u. Petrus Colonna mit Hilfe von Spiritualen	Denifle, A.L.K.G. d. M.A. V, p. 509 ff., s. o. p. 198.
1297	De renuntiatione papae	Aegidius Romanus	Gedr. Roccaberti, Biblioth. Maxima Pontific.t.II, s.o.p.62,293.
—	De renuntiatione papae	Petrus Olivi	Hist. Jb. III, 656, s. o. p. 29.

Zeit	Titel	Verfasser	Ueberlieferung. Drucke
1300, Ende	Summaria brevis et compendiosa doctrina de abbreviatione guerrarum	Peter Dubois	Ungedr. — Analyse von De Wailly, Mém. de l'acad. des inser. 2e p. t. 18 (1849), p. 435 ff., s. o. p. 385.
1301	De potestate papae	Heinrich von Cremona	Ungedr., nach ms. 4229 u. 15004, s. o. p. 152 u. 459—471.
„	De ecclesiastica s. de summi pontificis potestate	Aegidius Romanus	Ungedr., ms. 4229, s. o. p. 46.
„	De regimine christiano	Jakob v. Viterbo	Ungedr., ms. 4229 u. 4046, s. o. p. 131.
1302, Jan.	Raciones inconvincibiles	P. Dubois	Nach: Langlois, Préface z. Ausgabe von De recup. terre s. p. IX. verloren, s. o. p. 386.
„ c. April	Deliberatio super agendis etc. contra epistolam papae Romani	„	Dupuy pr. 44—47. ms. lat. 10919 (= Reg. du trés. des ch. XXIX, C.) s. o. p. 386.
„ „ „	„Questio est utrum“	Anonym	Gedr. Goldast, Monarchia II, 95. ms.: Archives Nationales JJ. 28, fol. 239′—257′. (= Registre du trés. d. chart. XXVIII, B.), s. o. p. 224.
1302	Quaestio de potestate papae („Rex pacificus“)	„	Dupuy 663 ff. ms. lat. 15004. 12467. 15690, s. o. p. 252.
1302/3	De potestate regia et papali	Johannes Quidort von Paris, O. P.	Gedr. Goldast, Monarchia II, 108 ff., s. o. p. 286.
1304	Supplication du peuple français	Peter Dubois	Gedr. Dupuy p. 215, ms. 10919, s. o. p. 390.
„	1. Appellation Nogarets	W. v. Nogaret	Dupuy 237 ff. — Vgl. d. Memoire, „Realis est veritas“, Not. et extr. XX, 2, 150 (von Dubois?), s. o. p. 387. 364.

Zeit	Titel	Verfasser	Ueberlieferung. Drucke
Juni 1305 bis Juli 1307	De recuperatione terre sanctae	Peter Dubois	ed. Langlois in Coll. de textes p.s. à l'étude de l'hist. (fasc. 9) 1891, s. o. p. 391.
1308	De facto Templarior	„ „	2 Memoires, Anf.: La pueble du royaume de France u. Cum instantia devote supplicat. — Not. et extr. XX, 2, p. 175ff. u. 180ff. — Das Memoire no. 29 eb. p. 182 ff. ist dem Stil nach nicht von Dubois, sondern von dem unbek. Verf. von ebend. no. 25, p. 118, s. o. p. 392 u. 369 n.
1308, März 25	De facto Templarior	Theolog. Mag. d. Pariser Univers.	Chartul. univ. Paris II, 125 ff. no. 664, s. o. p. 181.
c. 1308	Brevis tractatus super facto Templariorum, ad quem pertineat inquirere et iudicare de heresi	Augustinus Triumphus, O. E. S. A.	ms. 4046 fol. 28′—30, s. o. p. 180 u. 508 bis 516.
	Tractatus contra articulos inventos ad diffamandum sanctissimum patrem Bonifacium pp. s. m. et de commendatione eiusdem		ms. fol. 19—28, gedr. Finke, A. d. T. Bonifaz' VIII. p. LXIX bis XCIX. — s. o. p. 175.
	Tractatus brevis de duplici potestate prelatorum et laicorum		ms. fol. 30—32′, s. o. p. 184 u. 486—501.
	Tractatus de potestate collegii mortuo papa		ms. 32′, s. o, p. 187 u. 501—508.
1308 (Juni-Nov.)	Memoire: Pro facto terre Sancte. Valde verisimile est (betr. Kaiserwahl Phil. d. Schönen)	Peter Dubois	Not. et extr. XX, 2, p. 186 ff. no. 30, s. o. p. 392.

Zeit	Titel	Verfasser	Ueberlieferung. Drucke
1308 (Juni-Nov.)	Memoire(betr. orient. Königr. f. Phil. V.)	Peter Dubois	Gedr. bei Langlois a. a. O. Appendix, s. o. p. 392.
1310	Apologien	W. v. Nogaret	Dupuy p. 304 ff. 515 ff., s. o. p. 364.
„	Articuli probationum contra Bonifacium	Colonna?	Dupuy p. 350 ff., s. o. p. 354 n.
„	Rationes, quod Bonif. legitime ingredi non potuit	Partei der Colonna	Dupuy p. 447 ff. s. o. p. 199.
„	Apologien f. Bonifaz	Bonifazianer (ital.)	Dupuy p. 468 ff. 512 ff.
„	De modo concili generalis celebrandi	Guil. Duranti	Gedr. in den Tractatus illustr. — JC. de pot. eccl. t. 13 (Ventiis 1584) p. I, f. 154 bis 182′, s. o. p. 210.

Druckfehler, Berichtigungen und Nachträge.

S. 3 n. 2 ergänze zu Zs. f. K.G. 1897: Bd. 17, p. 481 ff.

S. 8 n. 12 lies Jobeljahr, statt Jubeljahr.

S. 9 n. 15 erg.: Kervyn de Lettenhove, Mém. de l'acad. royale de Belg. 1854, p. 74—79.

S. 19, Z. 1 v. u: Ueber Kardinal Napoleon Orsini vgl. jetzt die Monographie von Huyskens, Kardinal Napoleon Orsini, Marburg 1902.

S. 22, Z. 14 v. o.: Zur Frage der Verhandlung des Prozesses gegen Bonifaz VIII. in Vienne vgl. Ehrle, Arch. f. Lit. u. K.G. IV, 444 f., V, 581. — Heber, Reformvorschläge etc. (Leipz. philos. Diss. 1896), p. 15. 63 f. und Lacoste, Nouv. études sur Clément V., 1896, p. 129, wo u. a. ein Zeugnis des Pariser Theologen Mauclerc übersetzt ist, das Papebroch in seinem Conatus chronico-historicus pars II, p. 69 (Acta SS. Bolland. Mai, propylaeum) no. 15 veröffentlicht hat und das mir nicht zu verwerfen scheint, nach einigen stilistischen Eigentümlichkeiten zu urteilen, vielleicht sogar auf den Konzilsakten beruht.

S. 25, Z. 11 v. o.: Ueber die Beziehungen der Pamphlete Friedrichs II. zu denen Philipps IV. denke ich an anderm Orte zu handeln.

S. 27, Z. 15 v. o.: Vor Thomas allerdings schon Albertus M., der aber nicht mehr als eine blosse Paraphrase des Aristoteles gab.

S. 32, n. 1 erg. Ossinger, Bibliotheca Augustiniana. Ingolstadt 1768, mir nicht zugänglich. — Ad. Franck, Réformateurs et publicistes de l'Europe (1864), p. 71—102. — Nomenclator litterar. ed. Hurter, t. IV, p. 389—93.

S. 32. n. 2: Auch in den Vorreden der alten Venezianischen Drucke von Aegidius' Summa super libris Sententiarum v. J. 1482 und der Quodlibeta etc. v. 1502 wird Ae. von Ordensgenossen als Angehöriger des grossen Geschlechts der Colonna bezeichnet.

S. 33, n. 4 erg.: Th. Kolde, Die deutsche Augustinerkongregation und Johann v. Staupitz (1879), S. 1—13.

S. 33, n. 7 erg.: vgl. Kolde l. c. p. 184 f. 195.

S. 37, Z. 6 v. o.: Die Idee, dass Bonifaz VIII. mit Aegidius eine Art Handel geschlossen habe über die Verleihung des Erzbistums, findet sich bereits in der von Finke, A. d. T. Bonifaz' VIII., p. 72 mitgeteilten Anekdote des Petrus von Zittau (Loserth, Königssaaler Ge-

schichtsquellen p. 391), der ein besonderes Kapitel De morte Aegidii hat. Die Verbreitung der Anekdote wird bezeugt durch ihr Wiederauftauchen in der „Papstchronik" des Johann Mayer, O P., Mitte des 15. Jahrhunderts. Herr Prof. Finke hatte die Freundlichkeit, mir die betreffende Stelle nach Hs. im Stadtarchiv in Freiburg i. Br. mitzuteilen: fol. 34' f.: Diszer meister wart von vil gelerten von Paris gebetten mit grossem ernste, das er sie clerlich unde eben bescheiden were, was von dem gewalte des bobstes Bonifacius zu halten were unde zu glauben. Der meister sprach, das von seinem gewalte nit zu halten were. Do disz der bapst vernome do schreib er gar fruntlich noch diszem meister unde sprach zu im: Lieber sun! Ich habe noch dir gesant, wan ich von dir gehort habe, daz du seist ein frummer wiszer gerechter man, unde hier umb so habe ich ein erczbistum zu versorgen. Das wil ich dir geben unde daz du als ein erzbischoffe mir hilffe und trawe bewisest. Der meister Egidius viele fur die fusse des bobstes und nam disz gar gern ... Do nu der bobst sweren solt (so!), do wolt er im nit sweren, sunder seinem vorfarn bopst Celestino. Do sprach bopst Bonifacius: Dir hot Celestinus daz erczbistum nit geben, sunder ich ... Wiltu mir nit sweren unde globen, so sol dir daz erczbisum nit werden. Do swur er im trawe unde wolt ee verlieren die warheit des usspruches, die er vor den von Paris gerett hett, don daz erczbistum.

S. 37, n. 19 lies: Olivi statt Oliva.

S. 41, Z. 8 v. u.: Ueber die strittige Frage, ob Aegidius von Bonifaz VIII. oder Klemens V. zum Kardinal ernannt oder doch vorgeschlagen worden sei (Gallia christ. II, p. 77; Hist. litt. p. 434) vgl. die m. W. nicht beachtete Notiz der Contin. Patav. zu Ptolem. Luc. hist. eccles., Muratori SS. XI, p. 1226, z. J. 1306 über Klemens' V. Krönung: circa festum B. Luciae 12 Kardinäle kreiert, 4 de genere suo, 2 fratres praedicatores, videl. confessorem regis Franciae, confessorem regis Angliae, episcopum Tholosanum, Biturícensem, duos Columnenses — et duos alios.

S. 41, n. 31[a] lies: Ende Mai 1308 statt 1307, auf den bekannten Verhandlungen in Poitiers. Sämtliche dort gehaltene Reden etc. hat Herr Prof. Finke im Archiv von Barzelona wieder gefunden.

S. 41, Z. 3 v. u.: Bereits 1304, Jan. 10 erscheint Aegidius wieder unter den Getreuen Philipps des Schönen im Parlament von Toulouse: nach der Chron. des Guill. Bardin: Hist. générale de Languedoc t. 10, p. 19 (preuves, vgl. ib. Notes 429 f.): a laeva assidebant regi comestabularius Franciae, quem subsequebantur archiepiscopi et episcopi, inter quos primum locum obtinebat Aegidius Columna, archiepiscopus Biturícensis, qui regem educaverat, secundum vero Albertus de Petra episcopus Vivariensis, cujus consilio rex utebatur in omnibus arduis et occultis negotiis. — 1310, März 3. erteilt ihm Klemens V. eine Gunsterweisung: Regist. Clem. V. t. V, nr. 5957.

S. 42, n. 33 erg.: Heber, Gutachten und Reformvorschläge f. das Vienner Generalkonzil (Diss. Leipzig 1896) p. 56 f.

S. 46, Z. 8 ist irrig bemerkt: in der „einzigen" bekannten Pariser Handschrift. Es gibt auch in anderen Bibliotheken Handschriften des Traktats, z. B. in Italien, wie schon Gandolfo l. c. p. 33 bemerkt, in der Biblioth. Angelica der Augustiner in Rom, bei den Dominikanern in Florenz und in der Vaticana, cf. Hist. litt. p. 541. Herr Professor

Grauert gedenkt mit Benutzung sämtlicher Handschriften eine kritische Ausgabe zu veranstalten.

S. 46, n. 53: Da die beabsichtigte Beigabe von Exzerpten etc. aus der Handschrift unterbleiben musste, so bemerke ich hier nur über die Handschrift das folgende: ms. lat. 4229 der Nationalbibl., einst Colb. 2402, saec. 14, 4°, 125 fol., schöne Schrift in 2 Kolumnen, enthält: 1. fol. 1—57 den Traktat des Aegidius de Roma de potestate ecclesiastica; f. 58 ist leer. 2. fol. 59—112: Jakob von Viterbo, de regimine christiano; f. 113 wieder leer. 3. fol. 114—122: Libellus contra infideles et inobedientes et rebelles sancte romane ecclesie ac summo pontifici von Egidius Spiritalis de Perusio inter decretorum doctores minimus et indignus, Schrift in 1 Kolumne, gewidmet Joh. XXII. 4. fol. 122 bis 125: Incipit opus perfectum etc. von Heinrich von Cremona (s. Anhang I). — Der Aufsatz von Ch. Jourdain erschien auch in dem Bulletin de l'instruction publ. 1858, das ich auch nicht erlangen konnte.

S. 81, Z. 13 v. u.: Die von Ae. hier mitgenannte iurisdictio bei casus inopinati et particulares ist eine Neuerung, eine Erweiterung von Innozenz' III. Dekretale.

S. 123, n. 205ª erg.: Vgl. auch Kolde, Die deutsche Augustinerkongregation p. 184 f. 195.

S. 127, Z. 1 v. o.: Zur Charakteristik des M. Egidius Spiritalis, clericus Perusine diocesis, decretorum doctor, verweist mich Herr Prof. Finke auf Registr. Clementis V. papae, t. II, p. 205 nr. 3111 (1308, Sept. 8): Anwartschaft auf ein Benefizium im Wert von 100 Gulden jährlich.

S. 129, n. 1 erg.: Nomenclator litterar. ed. Hurter, t. IV, 394 f.

S. 157, n. 16: Ueber den hier erwähnten Traktat, der von Heinrich von Cremona stammt, vgl. S. 290 ff. Herr Prof. Grauert gedenkt diese Schrift zu publizieren, weshalb ich die hier angekündigte Untersuchung aufgebe.

S. 159, n. 18ª: Eine vierte Handschrift befand sich früher im Kathedralarchiv von Barzelona, wie Herr Prof. Finke die Güte hatte mir mitzuteilen; Cod. 26 (saec. 15) enthielt nr. 18: Henrici Cremonensis episcopi Reginensis opusculum de potestate pape. Inc.: Data est mihi omnis potestas. Finitur: pie prestare dignetur, qui est benedictus in secula seculorum. Amen. fol. 272—277: Totum versatur utrum papa sit dominus in spiritualibus et temporalibus, etc. vgl. S. 291, n. 60.

S. 172, n. 1: Hurter, Nomenclator litter. IV, 494 f.

S. 182, Z. 8 ff. v. o.: Vgl. auch J. Gmelin, Schuld u. Unschuld des Templerordens, p. 355. — Wenck, Gött. Gel. Anz. 1896, no. 7, p. 546.

S. 192, Z. 4 v. u. lies: Berengar statt Berenger.

S. 210, Z. 3 v. o. über den ältern Duranti, gen. Speculator, vgl. jetzt auch: J. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters. Mit Berücksichtigung von Honorius Augustodunensis, Sicardus und Durandus. Freiburg i. Br. 1902, p. 28 ff. — p. 30, n. 2 wird eine Handschrift unseres Traktats De modo concilii gen. celebrandi genannt: Copie sec. 15 in der Barberiniana XXVI, 24 (fol. 313 ff.).

S. 210, Z. 11 v. o.: Ueber seine Legation nach Toskana im Auftrage Klemens' V. im J. 1305 besitzen wir seinen ausführlichen Bericht, herausg. von Davidsohn, Forschungen zur Geschichte von Florenz III, 287 ff.

S. 210, Z. 3 v. u.: Ueber die Wirkung des Traktats auf dem Konzil und die angebliche Absicht, die Duranti damit verfolgte, macht später (worauf mich Herr Professor Wenck aufmerksam machte) P. Johann XXII. interessante Bemerkungen, nachdem er 1318 gegen Duranti einen Prozess wegen Anklagen von personae notabiles und graves eingeleitet hatte, der noch 1320 nicht erledigt war. Der Papst äussert sich hier sehr bitter über D., dem er auch vorwirft, dass er non suis, sed potius cuiusdam sui patrui predecessoris ejus meritis zum Bistum gelangt sei; dass er ohne Aufhören gegen den apostolischen Stuhl belle und bes. in concilio siquidem Viennensi contra fel. record. Clementem papam quintum — scisma suscitare voluit et temptavit, librum contra ipsum et sedem hujusmodi sicut notum est fratribus nostris, qui tunc aderant et multis aliis, fabricando et demum, cum hec ad prefati predecessoris nostri notitiam pervenissent, librum ipsum cum humilitate apparenti maxima eidem predecessori nostro petita venia assignavit, sicut sciunt qui reconciliationem hujusmodi procurarunt etc. vgl. Johannis XXII. Epistolae (Lettres secrètes et curiales du pape Jean XXII. relat. à la France, extr. des registres du Vatican p. A. Coulon = Bibl. des écoles d'Athènes et de Rome, III. ser.) 2e fasc., nr. 849, col. 737 (1319, Apr. 10), nr. 775, p. 627 (1318, Dez. 13) u. note 5, col. 676; nr. 850, col. 739, nr. 914, col. 790.

S. 229, Z. 11 v. u. lies: Abfassungszeit und Entstehungsursache.

S. 252, n. 1, Z. 13 v. u. lies: praelaturarum statt praelaturorum.

S. 264, n. 25 lies: firmitatem statt firmiratem.

S. 270, Z. 5 v. u.: ein Imperium, ein Kaisertum.

S. 276, n. 8 lies: Middle Ages statt Midde Ages.

S. 284, Z. 8 v. u. lies: päpstliche statt pästliche.

S. 345, Z. 6 v. u. lies: der weltlichen Fürsten statt des weltlichen Fürsten.

S. 359, n. 20 lies: s. unten.

S. 403, n. 103: vgl. auch Petit de Julleville, Hist. de la litt. franç. II, 243.

S. 407, n. 118: vgl. auch Theiner, Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit (neue Ausg.) Bd. 2, 315, wo aber Duranti mit seinem Oheim verwechselt wird.

S. 425, Z. 10 v. o.: Eingeleitet wurde diese französische Orientpolitik durch die verschiedenen Kreuzzugsprojekte seit 1291; schon bei Karl II. von Anjou und bei Sanuto tritt das politische Interesse an Aegypten hervor: Delaville le Roulx, La France en Orient I, p. 16 ff. 35 ff. 48 ff.

S. 435, n. 242 lies: 430 statt 435.

S. 451, Z. 14 v. o. lies: dem Papsttum, wie dem Kaisertum gegenüber.

Personen- und Sachregister.

A.

Accursius: 235 n. 246.
Adolf von Nassau: 360 u. n.
Aegidius von Rom: 29. 32—129. 137 ff. 150. 165. 184. 187. 195. 205. 217. 225. 233 ff. 241 f. 262. 266. 283. 292 f. 322. 325. 445 f. — Nachträge zu S. 32. 33. 37. 41. 42. 46. 81. 123. 127.
Ailli, Peter von: 332.
Albrecht I., deutscher König: 8 f. 10. 14. 16. 157.
Alexander a St. Elpidio: 74 n. 105 n. 124 n. 143 n. 151. 181 n.
Alexander von Hales: 119 n.
Alvarus Pelagius: 124. 144 n. 150. 151 f.
Amortissementrecht: 248. 351.
Anagni, Attentat von A.: 18. 177. 364 f. 367. 388 f.
Antequam essent clerici, Manifest: 326, 359—363.
Aquasparta, Kardinal: 9. 13. 157. 158. 170.
Aristoteles, Politik: 26 f. 27. 107 ff. 140 ff. 288. 299. 324 ff. 409 ff.
Arnald von Villanova: 127. 184 n. 280. 407.
Augustinus, Aurelius, De civitate dei: 96 f. 123. 139 ff. 142. 150. 288. 327.
Augustinus Triumphus: 124. 143 n. 150. 172—189. 205. 306.
Augustinerorden: 33. 36. 129 f. — Nachtr. zu S. 32. 33.
Averroismus: 26 n. 27. 115. 278 f. 288. 327. 377 f. 417. 438. 452.
Azo: 255 n.

B.

Baco, Roger: 378. 430 f. 432. 434. 435. 439.
Belleperche, P. de: 24. 358.
Benedikt XI.: 19. 193 f. 285.
Bernhard von Clairvaux: 123. 148. 150. 288.
Bernhard von Parma: 26. 85 f. 273.
Bernard Saisset, Bischof von Pamiers: 10 f. 359.
Berthauld von St. Denis, Bischof von Orleans: 276 f. 283.
Bibel, Auslegung und Wertung der: 123. 150. 219 f. 236. 333. 352. 432. 440.
Bonaventura: 119 n.
Bonifaz VIII.: 3—22. 23. 35 n. 37. 88 f. 130 f. 154. 157. 159. 176 ff. 193 ff. 280. 338. 400. 407. 427. 445. — Bullen: Clericis laicos: 4. 166 ff. 337 ff. Ineffabilis amor: 5. 360. Ausculta fili: 11 f. 128. 170. 225. 228 f. Unam Sanctam: 14. 124 ff. 152. 165. 170. 195. 197. 274 f. — Nachtr. zu S. 22.
Brunetto Latini: 450.

C.

Clemens V.: 20. 21. 41. 178 f. 189. 210. 284. 373. 451.
Cölestin V.: 3. 178. 193.
Cölibat: 219. 406 f. — Nachtr. zu S. 407.
Colonna, Partei der C.: 6. 7. 10. 15. 18. 21. 23. 29. 32 n. 56. 198 bis 207. 354 n. 356. 365.

D.

Dantes „Monarchia“: 291. 327 n. 395. 410.
Dekretalen: 225 f. 221 ff. 345.
Dionysius Areopagita: 123. 150. 241.
Disputatio inter clericum et militem: 333—352. 406.
Duranti: a) der ältere, Speculator: 75 n. 210. — Nachtr. zu S. 210 u. 407. b) der jüngere: 210—223. 317. 322. 399. 402. 405. 406. — Nachtr. zu S. 210.

E.

Egidius Spiritalis: 127 u. Nachtr.
Eigentumstheorien: 66 f. 137. 232. 266. 311 ff. 408.
Epikie: 113. 370 f.
Episkopat: 135 f. 149. 185 ff. 208 ff. 213 f. 305 n. 330. 421. 447 f.
Erfahrungswissen: 113. 433 f. 440 f.

F.

Familie: 98 f.
Finanzwesen: 422 f.
Flote: 7. 12. 13. 14. 25. 39. 230. 355—363.
Franz Gaëtani, Kardinal: 175.
Frauenberufe: 428.
Friedrich II., Kaiser: 17. 25. 190. 399.

G.

Gentius, Minorit: 29.
Gerson: 64 n. 124. 165. 332.
Gesetz: 66. 74. 197.
Gesetzgebung: 112 ff. 212. 214. 265. 330. 345. 348. 416 f.
Gewalten, politische: 56 f. 133. 212. Zweischwerterlehre: 48 f. 50. 52. 133 ff. 160 ff. 197. 231 ff. 234 ff. 264. 269. 299. 304 f. 307 f. 315 f. 449 f.
Goffredus von Trani: 85. 288. 322 n.
Guido de Baysio: 176 n.
Guillelmus, Bischof von Amiens: 283.
— Baufet, Bischof von Paris: 282.
— Maior: 209.

H.

Handel: 69. 104. 424.
Heerwesen: 117 n. 420 f. 425.
Heinrich von Cremona: 152—165. 171 f. 240 ff. 261 f. 266. 289—292. 308. 456.
Hermannus Alemannus: 432 n.
Hierarchie, kirchliche u. ständische: 57 f. 59 f. 136. 149. 212. 233. 300 ff. 457.
Hostiensis, Cardinalis: 25. 67 n. 86. 88. 187. 237. 256. 259. 263. 288. 322 n.
Hugo und Richard von St. Victor: 123. 150.
Huguccio: 64 n. 322 n.
Humbert de Romanis, Dominikanergeneral: 302. 402. 405.

J.

Jacopone da Todi: 6.
Jacques de Châtillon: 358.
— des Normans: 11. 18. 154.
Jakob von Viterbo: 126. 129—152. 292. 325.
Jean de la Forêt: 379.
Johannes Parisiensis: 124. 152. 164. 184. 275—333. 365 f. 370 f.
— Kardinal von Porto: 13. 39 n. 155. 194.
— von Salisbury: 264.
— Teutonicus: 25. 64 n. 247. 288. 322 n.
Jubeljahr: 8 n. 12.
Jurisdiktion, geistliches Gerichtswesen: 54. 79 f. 81 ff. 87 ff. 90 ff.

147. 218. 237. 308 ff. 329 f. 345 f. 374. 416. 417 ff. 425.
Jurisprudenz: 23. 24. 420. 433. 435.
Justitia: 73 f. 80. 325. 345 f.

K.

Kaisertum, imperium: 106. 270. 318. 326 f. 328. 348. 351. 366. 395. 409. 410. 451.
Kardinalskolleg: 3. 6. 19. 62. 178 f. 187 ff. 190—207. 215. 317 f. 319. 398. 401 f. 415.
Karl II. von Neapel: 9. 130 f. 173. 193.
Karl von Valois: 10.
Ketzerverfolgung: 177. 182 f. 364 f. 368 f. 372. 413 f.
Kirche (Begriff): 55. 60. 62. 133. 139 ff. 163. 187. 214 f. 217 f. 220. 264. 266 f. 270. 272. 299. 303 f. 316 f. 347 f. 360 ff. 373. 398 ff.
Kirchengut s. Temporalien.
Kolonialpolitik: 425 ff. u. Nachtr.
Kommunismus: 67 ff. 408. 457 f.
Königtum: 48. 66. 107 ff. 134 ff. 138. 145 f. 149. 160. 216 f. 232. 239 ff. 264 ff. 328 ff. 348. 370. 374 f. 409. 411 f.
Konstantinische Schenkung: 92 f. 134. 136. 138 f. 148. 162. 244 ff. 268. 316. 387. 400.
Konzil: 15. 16. 18. 19. 20. 21. 64. 199 ff. 203. 212. 214. 215. 221. 222. 301. 318. 321 n. 322. 332. 364 ff. 371. 394. 448 f.

L.

Laienstand: 53. 75 ff. 79. 90 ff. 138. 146. 360. 363. 373.
Legisten: 24. 40.
Legitimationsrecht: 82. 84 ff. 273. 330.
Liber Sextus: 26: 154. 161. 195 f. 225. 244. 292 n. 340. 368.
Logik: 431. 435. 441.
Lullus, Raimundus: 378. 405. 430 f. 435. 441.

M.

Marsilius von Padua: 452 ff.
Mathemathik: 432.
Matteo Rosso, Kardinal: 20. 354 n.
Medizin: 428. 432. 433.
Methode, kritische: 120 ff. 243 f. 249 f. 273 f. 281. 332 f. 352. 382 f. 386. 434. 439 f.
Monachus, Johannes (Lemoine), Kardinal: 14. 16. 192. 194—198. 274 f

N.

Napoleon, Orsini, Kardinal: 19. 142. — Nachtr. zu S. 19.
Naturwissenschaft: 428. 431.
Nogaret: 7. 8 f. 15 f. 18. 19. 20. 24 f. 176. 199 n. 230. 321 f. 356. 363—375. 388.
Notstandstheorie: 15. 322. 365 f. 369 ff. 373.

O.

Okkam: 322. 334. 335 f. 371. 455 f.
Ordo: 57. 62 f. 144 f. 185 f.
Orden, Ordensreform: 35. 303. 403 f. 405. 430.

P.

Papsttum: a) der päpstliche Primat: 57. 58. 60. 63. 135 f. 139. 147 f. 185. 200. 212 f. 215 f. 220 f. 300 f. 305 f. 318 f. 364 ff. 395. 397. 447. b) Die päpstliche plenitudo potestatis: 26 f. 47 f. 52 ff. 60 ff. 75 ff. 80 ff. 138 f. 148. 162 ff. 166 ff. 196 ff. 200 f. 204 f. 215. 232. 236 ff. 245. 247. 248 f. 251. 262. 313 ff. 316 f. 318 f. 346 f. 397. 427.
Petrus de Andria (Adria), Dominikaner: 29.
Petrus Olivi 29.
Philipp III., König von Frankreich: 37. 343. 378 f. 385. 401.
Philipp IV., der Schöne: 4. 5—22. 23. 37 f. 44. 181 f. 205. 208. 343.
Philippe de Maizière: 231.
Pierre d'Étampes: 226.
Plasian, Guillaume de: 16. 374.
Politik als Wissenschaft: 28. 40. 110. 432. 442.
Ponce d'Aumelas: 353 n.

Q.

Quaestio in utramque partem: 224 bis 251. 258 f. 294.
Quaestio de potestate papae: Rex pacificus: 252—275. 295. 329. 382 f.

R.

Raoul de Presles: 231.
Recht: 65 ff. 163. 221 ff. 248. 345 ff. 416. 425 f. — Naturrecht: 70 ff. 101. 113. 114. 142 f. 212 f. 222. 362. 457 f.
Richard Leneveu: 379. 386.
— von Siena, Kardinal: 155.
Robert, Herzog von Burgund: 13. 14. 343 f.
— von Bethune, Graf von Flandern: 343 f.
Roman de la Rose: 407. 458.

S.

Schiedsgericht, internationales: 396.
Siger von Brabant: 377. 431.
Sklaverei: 100 ff.
Spiritualen: 3. 6. 198. 372. 400.
Sprachstudium: 427 ff.
Staat, Theorie des St.: 28. 51. 96 ff. 102. 103 ff. 105 n. 106 f. 107. 109 ff. 112. 134. 140. 142 ff. 271 f. 323 f. 325 ff. 329. 361 f. 394. 408 ff. 422. 445. 450.
Stände: 99 f. 116. 264 f. 457.
Steuern: 94. 168 f. 219. 312. 350 f. 362.
Studium: 110 f. 427 ff.

T.

Tataren: 412. 420.
Tempier, Bischof von Paris: 34 u. n.
Templer: 21. 181 ff. 302 ff. 405.
Temporalien, Kirchengut etc.: 49 ff. 51. 68. 75 ff. 79 ff. 90. 92 ff. 137. 145 f. 168. 177. 313 ff. 320. 346 f. 348 ff. 374. 399. — Kollation der Benefizien: 146. 168. 214. 248. 265. 266 f. 315. 375. 415.
Theologie: 26. 115. 121. 430. 432.
Thomas von Aquino: 26 ff. 33. 67 f. 77 f. 107 ff. 119. 123. 127. 141 f. 150. 287 f. 323. 370. 377. 431. 434. 438 f.
Translatio imperii: 50. 62. 161. 166 f. 327 f.
Trojasage: 240.
Turnierverbot: 393.

U.

Universitäten: 6. 17. 23. 181 f. 183. 198. 276 ff. 281. 430 f. 427 ff.

V.

Verkehr: 67. 69.
Volkssouveränität: 57. 64 f. 113. 135. 142. 307. 316 f. 318. 328. 331. 348 ff. 366. 370 f. 413. 452 f. 457 f.

W.

Weltherrschaft: 58 f. 60. 251. 299. 326 f. 394. 409 f. 436. 444 f.; vgl. Kaisertum.

Z.

Zehntentheorie: 76 ff.
Zisterzienser: 17. 294 n. 342.

Verlag von FERDINAND ENKE in Stuttgart.

Lehrbuch
des
Internationalen Privat- und Strafrechts.
Von **Prof. Dr. L. v. Bar.**
8°. 1892. geh. M. 7.— In Leinwand gebunden M. 8.—

Lehrbuch des deutschen Staatsrechts.
Von **Prof. Dr. A. v. Kirchenheim.**
8°. 1887. geh. M. 8.— In Leinwand gebunden M. 9.—

Aufbesserungsrecht und Aufbesserungspolitik
auf dem Gebiete
des bayerischen Pfründewesens.
Von **Prof. Dr. Chr. Meurer.**
8°. 1900. geh. M. 2.80.

Bayerisches Kirchenvermögensrecht.
Von **Prof. Dr. Chr. Meurer.**
Drei Bände.
I. Band: Bayerisches Kirchenstiftungsrecht. gr. 8°. 1899. geh. M. 10.—
II. Band: Bayerisches Pfründerecht. gr. 8°. 1900. geh. M. 16.—

Die Juristischen Personen
nach Deutschem Reichsrecht.
Von **Prof. Dr. Chr. Meurer.**
8°. 1901. geh. M. 11.—

Das Zehnt- und Bodenzinsrecht in Bayern.
Von **Prof. Dr. Chr. Meurer.**
gr. 8°. 1898. geh. M. 4.—

Verlag von FERDINAND ENKE in Stuttgart.

Carl Friedrich Eichhorn.

Von **Prof. Dr. J. F. v. Schulte.**

Sein Leben und Wirken nach seinen Aufzeichnungen, Briefen, Mitteilungen von Angehörigen, Schriften.

Mit vielen ungedruckten Briefen von Eichhorn und an Eichhorn.

gr. 8°. 1884. geh. M. 8.—

Geschichte

der

Quellen und Literatur des canonischen Rechts

von Gratian bis auf die Gegenwart.

Von **Prof. Dr. J. F. v. Schulte.**

Drei Bände.

gr. 8°. 1875—1880. geh. M. 66.20.

I. Band. Einleitung. Die Geschichte der Quellen und Literatur von Gratian bis auf Papst Gregor IX. gr. 8°. 1875. geh. M. 8.—

II. „ Die Geschichte der Quellen und Literatur von Papst Gregor IX. bis zum Concil von Trient. gr. 8°. 1877. geh. M. 20.—

III. „ Die Geschichte der Quellen und Literatur von der Mitte des 16. Jahrhunderts bis zur Gegenwart.

I. Theil. Das katholische Recht und die katholischen Schriftsteller. gr. 8°. 1880. geh. M. 25.—

II. und III. Theil. Das evangelische Recht, die evangelischen Schriftsteller, die Geschichte der wissenschaftlichen Behandlung, Uebersicht. gr. 8°. 1880. geh. M. 13.20.

Geschichte des deutschen Privatrechts.

Von **Prof. F. v. Thudichum.**

gr. 8°. 1894. geh. M. 11.—

Lehrbuch des Kirchenrechts.

Von **Prof. Dr. Philipp Zorn.**

8°. 1888. geh. M. 9.—. In Leinwand gebunden M. 10.—

Druck der Union Deutsche Verlagsgesellschaft in Stuttgart.

82752 274.4022Q
Scholz, R. Sch64
Die publizistik zur zeit
Philipps des Schönen und

274.4022Q
Sch64 82752